BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

De la începutul anilor '80, Ioan Petru Culianu, invitat să colaboreze la lucrări colective de referință din zona studiilor religioase, își creează modalitatea specifică de a ordona și distila, în texte sintetice, deopotrivă elementele unei vaste cunoașteri și propriile propuneri teoretice. Articolele-studii scrise pentru *Enciclopedia religiei* coordonată de Mircea Eliade sau contribuțiile la mai tehnicul *Compendiu de concepte de istoria religiilor* îngrijit de Hubert Cancik pregătesc instrumentele de lucru pentru *Dicționarul religiilor* și pentru proiectatele enciclopedii ale magiei, respectiv religiei. Articolele din *Enciclopedia religiei* rezumă poziția lui Culianu în principalele sale domenii de cercetare – creștinism timpuriu și gnoză, experiențe extatice, magie, erezii, cultura Renașterii, religie și putere. Marea înnoire metodologică în studiul religiei, care avea să ia amploarea unei schimbări de paradigmă în ultimii săi ani, își conturează deja primele forme în vremea colaborării la enciclopedia editată de Mircea Eliade.

Alter ego · Astrologie · Bendis · Cavalerul Trac · Rituri sexuale în Europa · Cult secret · Arta în Renaștere și figura Erosului · Ascensiune · *Deus otiosus* · Magia în Europa medievală și renascentistă · Cerul ca hierofanie · Sexualitate · Călătoria la cer · Număr · Sacrilegiu · Artă și alchimie · Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent · Sabazios · Tradiția gnostico-hermetică · Trickster · Zalmoxis · Cavalerii Daci · Religia tracă

ISBN 978-973-46-6478-8

9 789734 664788

Carte publicată și în ediție digitală

Editura POLIROM
www.polirom.ro

BIBLIOTECA ALEPH

Pe copertă: Giotto, *Diavoli alungați din Arezzo* (detaliu de frescă), 1296-1297, Bazilica-de-Jos, Assisi, San Francesco

IOAN PETRU CULIANU

Cult, magie, erezii

POLIROM

BIBLIOTECA

IOAN PETRU CULIANU

Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

© 2003, 2016 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvîrşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: Giotto, *Diavoli alungaţi din Arezzo* (detaliu de frescă), 1296-1297, Bazilica-de-Jos, Assisi, San Francesco

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

CULIANU, IOAN PETRU

Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor /
Ioan Petru Culianu; trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi
Dan Petrescu; postf. de Eduard Iricinschi; Ed. a 2-a. – Iaşi: Polirom, 2016

Bibliografie

ISBN print: 978-973-46-6478-8
ISBN ePub: 978-973-46-2756-1
ISBN PDF: 978-973-46-2757-8

I. Anghelescu, Maria-Magdalena (trad.)
II. Petrescu, Dan (trad.)
III. Iricinschi, Eduard (postf.)

2

Printed in ROMANIA

IOAN PETRU CULIANU

Cult, magie, erezii

Articole din enciclopedii ale religiilor

Ediţia a II-a

Traduceri de
Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu

Postfaţă de Eduard Iricinschi

POLIROM
2016

Notă asupra ediţiei

Volumul de faţă reuneşte, sub un titlu dat de editor, articole scrise de Ioan Petru Culianu pentru enciclopedii sau dicţionare din domeniul studiilor religioase.

Centrul de greutate al volumului îl constituie cele paisprezece colaborări la *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987) (ER), coordonată de Mircea Eliade. Acestea sînt: „Ascension" (vol. 1, 435a-441a), „Astrology" (1, 472a-475b), „Bendis" (2, 94b-95a, scris în colaborare cu Cicerone Poghirc), „Dacian Riders" (4, 195a-196a, cu Cicerone Poghirc), „Geto-Dacian Religion" (5, 537b-540a, cu Cicerone Poghirc), „Gnosticism: from the Middle Ages to the Present" (5, 574b-578a), „Magic in Medieval and Renaissance Europe" (9, 97b-101b), „Sabazios" (12, 499b-500b, cu Cicerone Poghirc), „Sacrilege" (12, 557a-563b), „Sexual Rites in Europe" (13, 186b-189b), „Sky. The Heavens as Hierophany" (13, 343b-345b), „Thracian Religion" (14, 494a-497b, cu Cicerone Poghirc), „Thracian Riders" (14, 497a-b) şi „Zalmoxis" (15, 551b-555b, cu Cicerone Poghirc).

Un număr de cinci articole au fost scrise în germană, pentru *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1988) (HRG), editat de Hubert Cancik, Burkhard Gladigow şi Matthias Laubscher: „Alter ego", „Deus otiosus", „Geheimkult" („Cult secret"), „Trickster" şi „Zahl" („Număr"). Dintre ele, „Cult secret" şi „Număr" sînt inedite. „Himmelsreise (heidnisch)" („Călătoria la cer [păgînă]") a fost elaborat în 1984, tot în germană, la cererea lui Carsten Colpe, pentru *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart, Hiersemann) (RAC), enciclopedia coordonată de Franz Joseph Dölger.

În 1982, Yves Bonnefoy îi cerea lui Ioan Petru Culianu să colaboreze la un *Dictionnaire des poétiques* pe care îl proiecta pentru Flammarion. Cum lucrarea nu a mai apărut, articolele au rămas pînă acum inedite. Titlurile lor sînt: „L'Art à la Renaissance et la figure d'Éros" („Arta în

Renaştere şi figura Erosului"), „Art et alchimie" („Artă şi alchimie"), „Art et magie à la Renaissance" („Artă şi magie în Renaştere") şi „La tradition gnostico-hermétique et la création artistique et littéraire" („Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară").

În fine, Addenda conţine variantele (inedite, desigur) a patru articole din prima parte a volumului. Textul cel mai amplu, „Sexualitate", reprezintă prima formă a articolului „Sexuality" (scris pentru ER), care iniţial urma să fie semnat „Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu"; ulterior, această intrare a fost împărţită în două articole. În note de subsol la text se află indicate pasajele redactate de Mircea Eliade (v. *infra*, pp. 178, 190).

Traducerea textelor din engleză şi germană (ER, HRG şi RAC) îi aparţine Mariei-Magdalena Anghelescu. Articolele pregătite pentru *Dictionnaire des poétiques* au fost traduse din franceză de Dan Petrescu.

Tereza Culianu-Petrescu

Alter ego

Alter ego înseamnă: un alt Eu. Psihanalistul J. Lacan a expus teza conform căreia, în evoluţia personalităţii umane, unul dintre cele mai importante stadii este atins atunci cînd copilul îşi recunoaşte imaginea în oglindă ca un *alter ego*. Omul este acum în stare să se contemple pe sine într-un „altul" obiectiv[1].

Un rol important joacă *alter ego*-ul ca ego oniric în teoria antropologului E.B. Tylor. Tylor crede că există două fenomene distincte, care explică aşa-numitul animism. Primul se referă la diferenţa dintre lucrurile vii şi cele care nu sînt vii din natură, al doilea este existenţa imaginilor onirice. Imaginea onirică a unui om conduce la ideea unui suflet oniric, care – ca şi umbra – este recunoscut ca un *alter ego*[2]. Prin egoul oniric, spune Tylor, se pot explica aproape toate fenomenele care apar în animism, ca viziunile, bilocaţiile, dublul (sosia), credinţa în spirite, coşmarul, *incubi* şi *succubi* şi chiar vampirismul[3]. Termenul german de specialitate *Traumego* (ego oniric) a fost introdus în literatură de H. Fischer[4] şi este astăzi general recunoscut[5]. El înlocuieşte *terminus technicus* „suflet liber", care a fost utilizat de E. Arbmann[6] şi discipolii săi, Å. Hultkranz[7] şi J. Paulson[8].

---

1. J. Lacan, *Écrits*.
2. E.B. Tylor, *Primitive Religion*, vol. 1, pp. 387 sq.
3. E.B. Tylor, *Primitive Religion*, vol. 2, pp. 173-176.
4. H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*.
5. Vezi de ex. L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken*.
6. E. Arbmann, „Untersuchungen zu primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", în: *Le Monde Oriental* 20 (1926) şi 21 (1927).
7. Å. Hultkranz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*.
8. J. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasichen Völker*.

Arbmann discerne între un suflet „corporal" şi unul „liber". „Sufletul corporal" îndeplineşte toate funcţiunile vitale în făpturile vii, „sufletul liber" însă poate părăsi corpul şi poate călători independent de el. Aşa ar fi apărut concepţiile, mai sus menţionate, despre viziuni, bilocaţii etc. Egoul oniric al lui Fischer pune „sufletul liber" în legătură cu imaginea onirică a lui Tylor.

Problema „sufletului liber" şi a egoului oniric a fost tratată din nou, în special din perspectiva religiei Greciei arhaice, de J. Bremmer[1]. Bremmer crede că, în cazurile în care visul nu joacă un rol deosebit în apariţia unor reprezentări ale sufletului, termenul „ego oniric" nu ar fi aplicabil. Deşi în Grecia arhaică nu există o concepţie unitară a unui „suflet liber", el crede că expresia „suflet liber" este mai potrivită aici decît „ego oniric".

Independent de aceasta, egoul oniric, care evoluează către un *alter ego* autonom, este un fenomen care a determinat în repetate rînduri credinţa oamenilor. Este foarte probabil că el se află în legătură cu alte fenomene, care sînt foarte cunoscute din diverse religii ale lumii, ca viziunea, moartea aparentă, transa etc.[2]

Bibliografie

Arbmann, E., „Untersuchungen zu primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", în: *Le Monde Oriental* 20 (1926) pp. 85-226 şi 21 (1927), pp. 1-85;

Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, 1983;

Culianu, I.P., *Expériences de l'extase*, 1984;

Fischer, H., *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, 1965;

Hultkranz, Å., *Conceptions of the Soul among North American Indians*, 1953;

Lacan, J., *Écrits*, 1966;

Leertouwer, L., *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken*, 1977;

Paulson, J., *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, 1958;

Tylor, E.B., *Primitive Culture*, 2 volume, 1871.

1. J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul.*
2. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, pp. 22-24.

Arta în Renaştere şi figura Erosului

Importanţa problematicii iubirii în Renaştere se măsoară după cantitatea de tratate docte, alegorii şi producţii versificate care se ocupă de aceasta. Tratatele figurează neîndoios printre *best-sellers*-urile epocii. Traducerea lor rapidă în limbile vernaculare ale Europei le asigură o largă audienţă în rîndul marelui public. Propagate de versificatori abili, teoriile despre iubire dau tonul celor mai celebre mode culturale.

La originea acestui fenomen trebuie să aşezăm comentariul la *Banchetul* lui Platon compus de canonicul florentin Marsilio Ficino (1433-1499) în 1469. În secolul al XVI-lea, Margaretei de Navara i se dedicau două traduceri franţuzeşti ale comentariului, dintre care a doua (autor – Guy Le Fèvre de la Boderie, 1578) avea să slujească de model pentru nu puţini mari poeţi ai vremii. Gabriel Chappuys îmbogăţea a doua ediţie a acestei traduceri (1588) cu încă una, respectiv traducerea unui alt celebru tratat despre iubire, *Comentariul* lui Giovanni Pico della Mirandola, emul al lui Ficino, la o „canzona" a prietenului său Girolamo Benivieni.

Impactul ideilor lui Ficino asupra artei Renaşterii a fost imens. Mereu actuală, cartea lui André Chastel (*Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1954) stă mărturie. Nu se pune problema să reproducem aici concluziile la care au ajuns marii specialişti ai artei renascentiste, precum André Chastel, Robert Klein ori Edgar Wind. Nu este cazul nici să refacem aici drumul urmat de Jean Festugière în penetranta sa analiză a influenţei ficiniene asupra literaturii franceze din secolul al XVI-lea. O analiză în profunzime a psihologiei abisale a iubirii şi a raporturilor ei cu arta ne va da prilejul să expunem ideile acestor iluştri savanţi.

Luînd de bună data de 1 mai 1467 ce figurează la sfîrşitul ediţiei aldine (1499) din *Hypnerotomachia Poliphili* a fratelui Francesco

Colonna, s-ar putea ca Ficino însuşi să fi avut un înaintaş, artist el însuşi de astă dată, ale cărui idei, alegorie a iubirii şi gravuri de artişti celebri ce-i împodobeau lucrarea au cunoscut, în Franţa şi în diverse alte locuri, o glorie comparabilă cu aceea a lui Ficino.

Francesco Colonna propagă sub forma unei povestiri fantastice aproape aceleaşi teorii pe care avea să le expună Ficino în tratatul său filozofic din 1469. Posibilitatea unei influenţe din partea lui Ficino nefiind exclusă, de vreme ce opera lui Colonna a fost publicată abia în 1499, ipoteza unei geneze independente nu poate fi nici ea îndepărtată. În fond, Colonna şi Ficino se slujesc pur şi simplu de moştenirea culturală a Evului Mediu, agrementată la cel din urmă cu platonism. Cît despre Colonna, el este adeptul misterului, ceea ce va face deliciul amatorilor francezi de ocult din secolul al XVI-lea. Decriptat, mesajul lui se reduce în definitiv la o psihologie a amorului fantastic care n-avea de ce să-l aştepte pe Ficino ca să fie descoperită, din moment ce deja făcea parte din manualele de medicină încă de pe vremea lui Toma d'Aquino.

Teoria ficiniană a erosului se bazează pe pătrunderea fantasmei obiectului iubit în imaginaţia subiectului. Această imaginaţie este ea însăşi un corp subtil care primeşte mesajele celor cinci simţuri, le transformă în fantasme şi este de asemenea capabilă să producă şi alte fantasme, fără suport fizic. Dar fantasma celui iubit se instalează în aparatul fantastic al celui ce-l îndrăgeşte, unde începe să ducă o existenţă neliniştitoare. Procedînd ca un soi de vampir psihic, ea absoarbe în sine toate cogitaţiile subiectului, astfel că acesta este complet deposedat de calitatea sa de subiect şi se transformă lăuntric în obiect al amorului său. E vorba aşadar de o „moarte" lăuntrică ce se traduce în afară printr-o sleire fizică. Boală mortală, erosul nu poate fi vindecat decît dacă cel iubit lasă liberă trecere prin ochi fantasmei celui ce s-a îndrăgostit de el, care fantasmă va putea la rîndul ei să-şi găsească un aparat subtil în care să se instaleze. Transferaţi unul în altul, partenerii erosului sînt fericiţi, căci au stabilit de aici înainte un contact intim unul cu altul. Avînd un aspect poate prea concret, teoria ficiniană a iubirii nu seamănă prin asta mai puţin cu unele dintre cele mai celebre teorii din psihanaliză. Succesul de care se bucura în epocă n-are de ce mira, comparat fiind cu succesul psihanalizei de astăzi.

Povestea lui Polifil, o păţanie a cărei indecenţă e deghizată într-o enigmă nelipsită de pretenţii metafizice, stă mărturie pentru voga

literară şi artistică a *Metamorfozelor* lui Ovidiu, ale căror ediţii din Renaştere erau adesea înzestrate cu un material vizual adecvat. Interpretarea alegorică a lui Ovidiu data deja din secolul al VIII-lea. Renaşterea are o predilecţie marcată pentru exegeza *sotto il velame**. Dar materialul vizual respectiv depăşeşte alegoria moralizantă prin faptul că proiectează asupra Antichităţii clasice o imagine voluptuoasă care se traduce în abundenţa formelor dezgolite şi a gesturilor echivoce. Colonna se pricepe de minune să manipuleze ambiguitatea erosului. În Franţa, *Hypnerotomachia* lui, care fusese editată de Aldo Manuzio în 1499 cu excelente gravuri aparţinîndu-i unui artist necunoscut din şcoala lui Mantegna, va fi lansată de un amator de ocultism foarte celebru la vremea sa, poligraful Jacques Gohorry. Acesta o va recomanda traducătorului Jean Martin, care a revizuit, după Gohorry, o traducere imperfectă aparţinîndu-i unui terţ necunoscut (Gohorry însuşi?), publicînd-o în 1545 la Jacques Kerver, „marchand libraire juré en l'université de Paris". O a doua ediţie din 1553 face dovada succesului moderat al operei, decorate cu gravuri pe lemn de o calitate rafinată, executate de Jean Cousin şi, probabil, de Jean Goujon însuşi.

În cazul *Hypnerotomachiei*, ca şi în cazul numeroaselor ediţii ilustrate din *Metamorfozele* lui Ovidiu, imaginea nu este un simplu complement al cuvîntului scris, ci o explicitare şi o elucidare a acestuia. *Hypnerotomachia* nu s-ar fi putut lipsi de imagini, de vreme ce ele sînt *fantasme* oferite unui public pe care textul, la rîndul lui, încearcă să-l sensibilizeze la aceeaşi problemă şi anume: prin ce mecanisme fantastice se instalează iubirea, care-i sînt tribulaţiile în sfera imaginarului? Povestirea, avînd multe digresiuni onirice, îşi distruge propria autenticitate în clipa cînd pare să nu fi fost altceva decît visul lui Polifil. Un vis, da, dar un vis alcătuit din aceeaşi substanţă subtilă a fantasmelor, fără de care existenţa omenească în întregul ei ar fi de negîndit.

Despre ce este vorba în povestirea lui Polifil şi în ce fel izbutesc imaginile să întărească sau să lumineze efectul textului scris?

Povestea lui Polifil reprezintă paradigma fenomenologiei erosului. Un tînăr (Polifil) e îndrăgostit de o fată (Polia) care, deşi înclinată prin natură să răspundă avansurilor îndrăgostitului, se vede constrînsă să jure zeiţei Diana că-şi va păstra castitatea. În faţa refuzului net al

---

* Expresie dantescă din *Divina Commedia*, *Inferno*, IX, 63: „sub văl" (n. tr.).

Poliei, Polifil suferă o „moarte din dragoste" ce se explică prin pierderea calităţii sale de subiect în această relaţie unilaterală. Catalepsia în care intră Polifil e însoţită de o călătorie extatică pînă la tronul celest al zeiţei Venus, dinaintea căreia îşi pledează el cauza. Fiindcă Polia, refuzîndu-i-se lui Polifil, trece de aici înainte drept ucigaşa lui, ea va suferi pedepsele fantastice ale lui Eros. Aceste pedepse vor consta în vise compensatorii, în cursul cărora Polia asistă la chinurile impuse de Cupidon celor ce şi-au ucis iubiţii şi mai suferă şi un simulacru de viol, prin care îi devine limpede ce soartă o aşteaptă dacă va persista în refuzul ei. După acestea, ea va alerga la trupul neînsufleţit al lui Polifil care, îmbrăţişat de tînăra fată, îşi va reveni în simţiri. Între nenumăratele episoade enigmatice ale poveştirii figurează şi deflorarea simbolică a Poliei.

Alungată din templul castei Diana, Polia se dedică unei existenţe cît se poate de domestice în compania lui Polifil. Dar sfîrşitul poveştii îi anulează implicit întreaga desfăşurare, căci totul este, în ultimă instanţă, doar un ferice vis erotic al lui Polifil.

Alegoriile de felul acesta se acumulează în Franţa secolului al XVI-lea: *La nef des dames vertueuses* de Simphorien Champier (1503), *Le Philologue d'Honneur* de Claude de Cuzzi (1537), *La diffinition et perfection d'Amour* de Anthoine Vias (1542), *Discours de Champs Faëz* de C. de Taillemont (1553), *Le premier livre de la belle et plaisante histoire de Philandre... Et de Passerose* de Jean des Gouttes (1544) etc. Pe lîngă Ficino şi Colonna, încă un italian mai dă tonul: Caviceo, autor al romanului platonician *Libro del Peregrino* (1520), tradus în franţuzeşte de François Dassy (1527), „revu au long et corrigé" de Jean Martin în 1528.

Din punct de vedere filozofic şi artistic, *Hypnerotomachia* prezintă mai multe aspecte importante de care nu este cazul să ne ocupăm aici. Dar artizanii care au executat gravurile lucrării cu pricina au produs şi un rezumat vizual al fenomenologiei iubirii, constînd în „moartea psihică" a îndrăgostitului, urmată de călătoria sufletului său pînă la tronul lui Venus, de judecata zeiţei la care este chemată fantasma Poliei, de visele scabroase şi îngrozitoare ale tinerei, de deflorarea ei simbolică etc. Mai mult decît atît, artiştii nu numai că au gravat nişte trupuri goale conform unei estetici specifice şcolilor din care proveneau, ci au şi devenit conştienţi de unele problematici erotice pe care Colonna le introdusese cel dintîi în conştiinţa Renaşterii. Ceea ce caracterizează arta şi cultura Renaşterii în ansamblu este

tensiunea dintre idealul platonician al erosului şi idealul terestru, dintre cele două Afrodite şi cei doi Eros. Importanţa operei lui Colonna şi a succesorilor săi pentru cultură în general şi pentru artă în special este că ea propagă concepţia *erosului fantastic*, aflat la jumătatea drumului dintre cer şi pămînt, un eros ale cărui producere şi potolire se petrec în cerc închis, *în fantezia subiectului însuşi*. Aceasta nu-i prejudiciază cu nimic *realitatea*, căci procesele fantastice sînt esenţiale în funcţionarea agregatului uman. Acest „cult al imaginarului" nu e nici o infatuare romantică, nici o exaltare dubioasă a unui *mundus imaginalis* în care toate frustrările existenţiale ar fi anulate. E vorba pur şi simplu de un fenomen cultural irepetabil, care constă în a investi imaginaţia umană cu o putere şi o prestanţă superioare sau egale celor ale sufletului şi trupului. Eros este figura dominantă a acestui corp intermediar. El este intim legat de artele vizuale, căci artele sînt şi ele nişte tehnici de manipulare a fantasmelor produse de „corpul subtil" al omului.

Bibliografie

Există o reimprimare modernă a ediţiei Kerver din *Hypnerotomachia*: *Hypnerotomachie, ou Discours du songe de Poliphile*, Déduisant comme Amour le combat à l'occasion de Polia. Traduit du langage italien en français par Jean Martin et Jacques Gohorry, et décoré de dessins de Mantegna, gravés sur bois par Jean Cousin et Jean Goujon. Publié par Bertrand Guégan, d'après l'édition Kerver, Paris, 1926. Răspîndirea teoriilor despre iubire în Franţa secolului al XVI-lea este subiectul cărţii de tinereţe a lui Jean Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI-e siècle*, Paris, 1941.

Cititorul va afla un cometariu şi o bibliografie referitoare la *Hypnerotomachia* în I.P. Couliano, *Éros et Magie dans la pensée de la Renaissance*, Paris (de apropiată apariţie*).

---

* Este vorba despre volumul *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, apărut în 1984 la Flammarion (n. tr.).

Artă şi alchimie

Chestiunea raporturilor dintre artă şi alchimie este delicată, dat fiind că adepţii (*Fratres Confraternitatis Hermeticae*, FCH), Fulcanelli şi Eugène Canseliet în primul rînd, stabilesc între ele nişte relaţii pe care oamenii de ştiinţă le neagă hotărît. Există oare vreo legătură de înrudire între simbolismul caracteristic pentru *opus alchemicum* şi cel al catedralelor medievale ? Să avem oare de-a face, la unele monumente şi chiar opere literare, cu folosirea conştientă a simbologiei alchimice ? În anumite cazuri, filiaţiile sînt demonstrabile : Goethe, de pildă, pe vremea cînd frecventa cercurile pietiste şi-l citea pe Gottfried Arnold, devenise pasionat de alchimie şi se ocupa în mod serios de fabricarea unor substanţe miraculoase – precum Liquor *Silicum* şi *Luftsalz*. Chiar şi Rimbaud ar fi putut consulta, elev fiind, la Biblioteca municipală din Charleville, două celebre culegeri de texte alchimice ; să fi utilizat el unele noţiuni din acestea în celebrul său sonet al *Vocalelor* ? Le revine specialiştilor să se pronunţe.

Două probleme se pun, aflate în relaţie de reciprocitate, cu privire la raporturile artă-alchimie : în ce măsură arta este alchimică, care a fost, adică, influenţa alchimiei asupra artei, şi în ce măsură alchimia este artistică, sau care a fost influenţa artei asupra alchimiei.

Ştim că, după sistemul exegetic al adepţilor moderni (FCH), catedralele medievale ar fi depozitarele tezaurului simbolic al alchimiei. Dar prezenţa unor simboluri comune – vulturul, corbul, dragonul, inorogul, leul, pelicanul, pasărea phœnix – se explică mai curînd *e converso* prin împrumuturile făcute de alchimie din simbologia medievală. În plus, aceste simboluri au într-un context alchimic o semnificaţie foarte diferită faţă de aceea pe care o asumă în oricare alt context : ele devin nişte *Decknamen* * în sistemul criptografic al

* Nume conspirative (n. tr.).

Operei (*opus*). Asta nu împiedică faptul ca aceleaşi simboluri să fie din belşug utilizate în lumea medievală cu o semnificaţie alegorică, religioasă sau mnemotehnică. În mod formal, e vorba de aceleaşi „semne", însă dependenţa lor nu e mutuală: alchimia este aceea care le împrumută din lumea Evului Mediu, spre a se sluji de ele într-un scop ce-i este propriu.

Este evident că în context alchimic *totul* poate dobîndi o semnificaţie referitoare la *opus*, chiar şi o icoană creştină, şi se cunoaşte cazul – unic, însă celebru – în care o reprezentare a încoronării Fecioarei (*Livre de la Sainte Trinité*, ms. München Cgm 598, f. 26r), aflată între simbolurile celor patru evanghelişti, este interpretată de comentariu ca o alegorie a Operei, lucru cu neputinţă de dedus numai din imagine.

Dacă nu există indicii sigure pentru a data dinainte de Renaştere influenţa alchimiei asupra artei, inversul este de asemenea valabil: primele tratate ilustrate – *Aurora consurgens*, *Domum Dei* de Georges Aurach, *Le Livre de la Sainte Trinité* – datează din secolul al XV-lea. Cît despre primele tentative de a explica simbolismul monumentelor artistice cu referire la Operă, ele datează de la începutul secolului al XVII-lea şi se concentrează asupra oraşului Paris. Au fost astfel interpretate: „les figures hiéroglyfiques de Nicolas Flamel escrivain, ainsi qu'elles sont en la quatrième Arche du Cymetière des Innocens à Paris, entrant par la porte rüe Saint Denis, deuers la main droitte", chipurile de către Flamel însuşi, „traduit du latin en françois par P. Arnauld, sieur de la Chevalerie Gentil-homme Poictevin" (1612); statuia Sf. Marcel „trouvée à un pilier de l'église Notre-Dame" de către De Laborde (1636); apoi acele „Énigmes et Figures hiéroglyphiques Physiques qui sont au grand porche de l'Église cathédrale et métropolitaine de Notre-Dame de Paris" (1640). Reluată în secolul al XIX-lea de L.-F. Cambriel, aceeaşi tradiţie interpretativă revine în lucrările lui Fulcanelli şi ale lui E. Canseliet.

Ilustraţiile lipsesc aproape cu desăvîrşire din manuscrisele alchimice ale Antichităţii, din cele arabe şi din cele care, după 1144, se înmulţesc în Occidentul medieval. Alchimia greacă nu cunoaşte decît o imagine, cea a lui Ouroboros sau şarpele ce-şi muşcă coada. În alchimia arabă, doar tratatul lui Ibn Umail este împodobit cu figuri alegorice. Tradiţia imaginilor alchimice se dezvoltă aşadar numai în Occident, începînd din secolul al XV-lea, sub influenţa miniaturilor din manuscrise şi a alegoriilor medievale.

Alchimia ilustrează procesul fabricării aurului care este în acelaşi timp un proces de desăvîrşire lăuntrică a adeptului. Dacă Mircea Eliade a fost cel dintîi care a pus în lumină orizontul vechilor credinţe referitoare la nemurire în care se dezvoltă alchimia, mai ales cea orientală, lui C.G. Jung îi revine paternitatea unei ipoteze extrem de interesante, anume că procesul descris în tratatele alchimice ar corespunde „procesului de individuare" a omului. Cu toate acestea, dacă multe tratate s-au concentrat aproape exclusiv asupra laturii mistice a alchimiei, cea mai mare parte dintre ele se ocupă de obţinerea Pietrei [filozofale] necesare fabricării aurului, subliniind, desigur, importanţa însuşirilor morale ale adeptului. La prima vedere, figurile dintr-un tratat alchimic sînt absolut incomprehensibile; chiar şi după decriptarea lor, posibilitatea unor duble sau triple lecturi persistă. În general totuşi, se poate spune că simbolurile alchimice – fie avînd un suport în lumea fizică, fie aniconice – se referă la nişte substanţe chimice mai mult sau mai puţin precise (deşi unul şi acelaşi simbol poate trimite, în contexte diferite, la substanţe diferite), precum şi la nişte circumstanţe astrologice care trebuie să însoţească fazele Operei. Metalele, de pildă, sînt desemnate prin *Decknamen* care pot ajunge la vreo zece pentru fiecare din ele. Transpunerea lor iconică reprezintă semnificatul primar al acestor *Decknamen*, de unde aspectul fantastic al scenariului alchimic figurat.

Printre foarte numeroasele tratate ilustrate, capodoperele sînt destul de rare şi nu datează mai devreme de începutul secolului al XVII-lea, epocă în care, din motive ce ne vor deveni limpezi mai încolo, alchimia se bucură de un prestigiu deosebit în ochii reprezentanţilor „noi filozofii".

Cele mai bune gravuri alchimice sînt imprimate în Germania, între 1617 şi 1624. Din punct de vedere artistic, ele trebuie puse în legătură cu activitatea artistului Matthaeus Merian cel Bătrîn; din punct de vedere editorial, apar la tipografii Johann Theodor de Bry şi Lucas Jennis; din punct de vedere ideologic, autorii lucrărilor, gravorii şi tipografii fac parte din mişcarea care a inspirat manifestele rozicrucienilor şi deopotrivă a fost inspirată de ei.

Lucrările despre care este vorba sînt: *Atalanta fugiens*, hoc est, Emblemata nova de secretis naturae chymica..., Authore Michaele Majero Imperial. Consistorii Comite, Med. D. Eq. ex. & c.; Oppenhaimii, Ex typographia Hieronymi Galleri, Sumptibus Joh. Theodory de Bry, 1618 (ediţia I, 1617); Johannes Daniel Mylius,

Philosophia reformata, publicată la Lucas Jennis, Frankfurt, 1622; *Viridarium chymicum* figuris cupro incisis adornatum, et poeticis picturis illustratum..., Authore M. Daniele Stolcio de Stolcenberg Bohemo Med. Candidato, Francofurti, Sumptibus Lucae Jennis, 1624 (tradusă în acelaşi an în germană, la acelaşi tipograf, sub titlul de *Chymisches Lustgärtlein*, de Daniel Meister de Komotau, „poeta laureatus et coronatus" la Frankfurt). Anterior, lucrări ilustrate cu gravuri interesante sînt *Rosarium philosophorum* (1550) şi *Splendor solis* de Salomon Trismosin (1582).

Michael Maier, autor al mai multor lucrări de alchimie şi simpatizant activ al manifestelor rozicruciene, era protestant. Născut la Rendsburg (Holstein) în 1568, şi-a luat doctoratul în medicină la Basel şi a devenit medic la curtea lui Rudolf al II-lea, la Praga (1608). Puţin după aceea, este secretar particular al împăratului, e admis în Consistoriu şi primeşte titlul de Comes Palatinus. După moartea împăratului, Maier părăseşte Praga. Trece prin Amsterdam şi Londra, unde ar fi putut intra în contact cu Robert Fludd (1574-1637). Revine în Germania în 1616, devine medic la curtea lui Maurizius von Hesse (1619) şi moare la Magdeburg, în 1622. În 1617, anul apariţiei primei ediţii din *Atalanta fugiens*, Maier publică opusculul *Silentium post clamore*, în care lua apărarea manifestelor rozicruciene *Fama Fraternitatis* (1614) şi *Confessio Fraternitatis* (1615). Cercetătorii vechi şi moderni le socotesc pe acestea opera lui Johann Valentin Andreae (1586-1654), care a publicat la un an de la apariţia lor (1616) o a treia scriere rozicruciană, *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*. Miss F.A. Yates, căreia i se datorează una din cele mai bune expuneri istorice despre rozicrucieni, înclină mai degrabă către o paternitate multiplă a celor două manifeste rozicruciene ivite în cercul din jurul lui Andreae.

J.D. Mylius, autor al tratatului *Philosophia reformata*, este discipolul lui Maier. El face parte din acelaşi cerc ideologic şi politic aflat la originea manifestelor rozicruciene şi care sprijinea Reforma în Palatinat.

Daniel Stoltzius von Stoltzenberg, care a corespondat în 1639-40 cu Comenius, este foarte apropiat de cei doi predecesori ai săi, Maier şi Mylius. Născut la Kuttenberg, în Boemia, la începutul secolului al XVII-lea, el era, în 1623, student în medicină la Marburg şi candidat în medicină în 1624. Ca şi Mylius, deploră intervenţia din Boemia. După 1620, este refugiat.

La fel cum mişcarea ideologică a rozicrucienilor ar fi de neconceput fără speranţa politică suscitată de căsătoria lui Frederic al V-lea, Electorul palatin, cu Elisabeth, fiica lui Iacob I al Angliei, şi fără autori ca Johann Valentin Andreae, care au contribuit la „farsa rozicrucienilor", ea ar fi deopotrivă de neconceput fără tipografii De Bry. Johann Theodor (Dirk) de Bry, născut la Liège în 1528, se expatriase în 1570 la Frankfurt, din pricina persecuţiilor cărora le erau victime reformaţii din sudul Olandei. Înainte de moartea sa (1598), cei doi fii ai săi, Johann Theodor şi Johann Israel, erau recunoscuţi drept cetăţeni ai Frankfurtului, neguţători librari şi gravori artistici. În 1617, celebrul artist Matthaeus Merian, originar din Basel, intră în atelierul De Bry; în 1618 avea să se căsătorească cu Marie Madeleine, una din fiicele lui Johann Theodor cel Tînăr. De Bry şi-a mutat activităţile la Oppenheim chiar în momentul cînd oraşul îi întîmpina cu entuziasm pe soţii princiari. Se va întoarce la Frankfurt în 1620, după căderea Oppenheimului*. Simpatiile politice şi ideologice ale familiei sînt aşadar foarte limpezi. Cît despre Lucas Jennis, tipograful lui Mylius şi al lui Stoltzius, născut în 1590 la Frankfurt dintr-un tată meşter orfevru originar din Bruxelles, el l-a avut ca tată vitreg, între 1607 şi 1609, pe Johann Israel de Bry, fratele lui Johann Theodor. De Bry şi Jennis sînt, s-ar putea spune, instrumentele materiale ale propagandei rozicruciene. În 1617, De Bry nu publică numai *Atalanta fugiens* de Maier, care-şi declarase simpatia pentru mişcare, ci şi *Utriusque Cosmi Maioris scilicet Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia* de Robert Fludd, un alt simpatizant public al rozicrucienilor. *Tomus Secundus* de Supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali Microcosmi historia, in Tractatus tres distribuita, va apărea în 1619, „Oppenhemij Impensis Iohannis Theodorj de Bry, typis Hieronymj Galleri". Dar tot în 1617 De Bry publica „tractatus Theologo-Philosophicus" de Fludd, dedicat Fraţilor din Roza-Cruce (*Fratribus à Cruce Rosea dictis dedicata a Rudolfo Otreb*, anagrama lui Robert Fludd; şi anul este ascuns în inscripţia „Christvs Mvndo Vita" = CIVMVDVI = 1617).

Maier, pe care F.A. Yates îl caracterizează drept „cel mai profund dintre rozicrucieni", nu e defel interesat de fabricarea aurului. Prin

---

* Oraşul Oppenheim este cucerit la 14 septembrie 1620 de armatele spaniole ale coaliţiei catolice, conduse de Spinola; începuse deja Războiul de Treizeci de Ani (1618-1648)... (n. tr.).

aceasta, el este întru totul de acord cu *Fama Fraternitatis* din 1614, care afirmă: „În ceea ce priveşte actualmente marele succes al artei nelegiuite şi blestemate a făcătorilor de aur, care incită îndeosebi o mulţime de linguşitori evadaţi din temniţe şi numai buni pentru eşafod să comită mari netrebnicii pe seama bunei credinţe şi a naivităţii multora, încît unii cred, în cinstea lor, că transmutaţia metalică este culmea şi piscul filozofiei, că trebuie să i ne consacrăm pe de-a-ntregul, iar fabricarea unor bucăţi şi lingouri de aur îi este cu osebire plăcută lui Dumnezeu – cu rugăciuni nesăbuite, luînd înfăţişări bolnăvicioase şi descumpănite, ei nădăjduiesc să cucerească un Dumnezeu a cărui omniscienţă să pătrundă în toate inimile –, iată ce proclamăm noi în mod public: aceste concepţii sînt eronate. După părerea adevăraţilor filozofi, fabricarea aurului nu este decît un travaliu preliminar, de mică importanţă, una dintre miile de posibilităţi pe care ei le au şi care sînt cu mult mai remarcabile. Repetăm spusele părintelui nostru preaiubit, C.R.-C.: «Ptiu! Aur, nimic altceva decît aur!»" (după trad. M.D. Delorme, în Yates, *La lumière des Rose-Croix*, 274-5). Maier descrie adevărata alchimie în două cărţi apărute în 1617: aceasta este spirituală (*Symbola Aureae Mensae Duodecim Nationum*), în contrast cu pseudo-alchimia, care se ocupă de aurifacţie sau mai curînd de aurificţie (*Examen Fucorum Pseudo-Chymicorum*). *Symbola* conţin o istorie mitică a alchimiei, începînd de la Hermes şi pînă în epoca autorului nostru. *Examen Fucorum* este o prezentare a falşilor alchimişti, a făcătorilor de aur lipsiţi de înţelepciune, de erudiţie şi de atitudinea etică necesară desăvîrşirii Operei. Adevăratul alchimist trebuie să fie versat în Artes Liberales, în medicină şi metalurgie. Printre simplii şarlatani, el îi enumeră pe Edward Kelly, care a făcut demonstraţii (trucate) la curtea lui Rudolf al II-lea, şi pe Agrippa von Nettesheim.

Alchimia lui Maier este deci spirituală. Ea intră pe deplin în demersul mistic atît de bine ilustrat de Mircea Eliade în *Forgerons et Alchimistes*, care constă în imitarea operei Naturii spre a se obţine efecte de ordin atît fizic, cît şi psihic. Alchimia trebuie să imite metalogenia naturală pentru a ajunge la rezultate sigure. Aceasta era şi poziţia lui Paracelsus, unul dintre „filozofii" pentru care tradiţia alchimică rozicruciană ce se exprimă prin Maier, Mylius şi Stoltzius avea o mare stimă.

Ca să exprime secretele spirituale ale Operei, Maier optează, ca nu puţini înaintaşi ai săi din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, pentru

calea emblemei. Calitatea rafinată a gravurilor din lucrările lui Maier, ale lui Mylius şi Stoltzius li se datorează lui Matthaeus Merian şi discipolilor săi, care lucrau sub ordinele lui De Bry şi Jennis. Emblema în general şi emblema alchimică în particular au specificul de a se înfăţişa ca nişte semnificanţi ai căror semnificaţi sînt ascunşi. La nivel literal, emblema transpune în imagini limbajul alchimiei, care este codat. Dacă simbolurilor alchimice leu verde, ou, Rege, Regină etc. le corespund substanţe reale, emblema alchimică îşi ia menirea de a figura un leu verde, un ou, un Rege şi o Regină. Ea nu este o explicaţie a textului prin intermediul aceloraşi simboluri. La rîndul lui, textul explică desfăşurarea dramatică ce se petrece cu emblemele figurate, dar nu dă cheia simbolismului alchimic. Arta emblematică a lui Maier se slujeşte de repertoriul mitologic al omenirii, pe care crede că-l reduce, de altfel, la o semnificaţie referitoare la Operă: Îi vom întîlni pe Boreus, Romulus, Marte, Vulcan, Jupiter etc., într-o exegeză alegorică avînd de-a face la fel de bine cu transmutarea spirituală a adeptului cît şi cu transmutarea metalelor (proces căruia Maier nu pare totuşi a-i acorda încredere: el crede în aurificţie, nu în aurifacţie). Mai mult decît emblemele morale din Renaştere şi mulţumită şi calităţii rafinate a gravurilor lui Merian, emblemele unui Maier, ale unui Mylius sau ale unui Stoltzius au o fascinantă putere artistică asupra cititorului de astăzi, care, admirîndu-le forma şi conţinutul, nu va fi totuşi în măsură, nici chiar luîndu-se după cele mai bune comentarii existente, să priceapă la ce se referă *în mod real* partizanii alchimiei spirituale. Este foarte posibil să reconstituim o istorie a motivelor artistice care confluează în aceste opere, să le găsim precedenţe, să analizăm corespondenţele şi deosebirile dintre modele şi copii; dar nu e defel posibil să le precizăm exact semnificaţia.

Dacă Maier nu pare să se ocupe de un proces tehnic, Mylius are în vedere fazele clasice de obţinere a Pietrei [filozofale]. Apar la el Solutio, Separatio, Coniunctio, Putrefactio, 4.Gradus, Congelatio, Cibatio, Sublimatio, Fermentatio, Exaltatio, Multiplicatio, care cu greu ar putea fi raportate la un *opus* exclusiv spiritual. Stoltzius, în ce-l priveşte, utilizează gravurile lui Maier şi pe ale lui Mylius, cărora încearcă să le imprime o concepţie unitară.

Lucrarea lui Stoltzius debutează cu cele douăsprezece „chei" ale lui Basile Valentin, pentru a-i prezenta apoi, după *Symbola* ale lui Maier, pe marii alchimişti reprezentînd cele douăsprezece neamuri:

Hermes Trismegistul pentru Egipt, Maria, sora lui Moise, pentru Iudeea, Democrit pentru Grecia, Morienus pentru Roma, Avicenna pentru arabi, Albert cel Mare pentru germani, Arnauld de Villeneuve pentru francezi, Toma d'Aquino pentru italieni, Ramón Llull pentru Spania, Roger Bacon pentru Anglia, Melchior Cibinensis (de la Sibiu, Transilvania, România) pentru Ungaria, Michael Sendigovius pentru Polonia. Procesul alchimic propriu-zis este însoţit de gravuri care slujiseră lucrării lui Mylius. Lucrarea lui Stoltzius, rară şi deosebit de preţioasă, fiindcă extrage 107 embleme alchimice din mai multe surse, este acum disponibilă într-o ediţie fotostatică îngrijită de Ferdinand Weinhandl.

Toate cele 50 de embleme provenite de la Maier sînt interesante, atît din punct de vedere doctrinar, cît şi artistic. Să citäm cîteva dintre cele mai sugestive: Emblema II, avînd ca *motto* „Nutrix ejus terra est" (împrumutată din *Tabula smaragdina* atribuită lui Hermes Trismegistul), înfăţişează în centru o femeie a cărei parte superioară a corpului este sfera terestră; ea alăptează un copil; dedesubt şi la stînga, apare Jupiter copil alăptat de capra Amalteea; la dreapta, Romulus şi Remus alăptaţi de lupoaică. Textul în versuri precizează că filozoful trebuie să se hrănească cu laptele Naturii (Pămîntul), mesaj al cărui precursor direct ar putea fi Paracelsus. Emblema IV, avînd ca *motto* „Conjuge fratrem cum sorore, & propina illis poculum amoris", împrumutată din *Tractatus Aristotelis de Practica Lapidis Philosophici* sau din *Rosarium*: pe fondul unui oraş medieval, sînt înfăţişaţi doi tineri (frate şi soră) care se îmbrăţişează; un bărbat matur le întinde o cupă. Unirea incestuoasă este o veche temă alchimică. Pentru Maier, ea înseamnă că în natură identicul se uneşte cu identicul. Emblema VIII are ca *motto* „Accipe ovum & igneo percute gladio"; reprezintă un bărbat bărbos care ţine dinaintea unui cuptor încins o sabie suspendată deasupra unui ou de proporţii enorme (este oul unei specii de păsări capabile să ridice un elefant în aer). Procesul de transmutare a metalelor este comparat cu evoluţia embrionului din ou. Oul filozofic este matricea pămîntului în care are loc metalogenia. Emblema XIV, „Hic est Draco caudam suam devorans": un dragon ce-şi muşcă coada, vechi simbol al lui Ouroboros, deja prezent în manuscrisele alchimice greceşti. Aici, aluzie la *opus*, care trebuie să dureze un an de zile (cf. Emblema XLV): „et post labor ex labore provenit, donec annus capite caudam apprehendat, ut anguis".

Se pretează, în alte texte, la interpretări diferite. Emblema XXV reia simbolul dragonului, care moare ucis de Soare şi Lună. Acestea din urmă sînt reprezentate în Emblema XXX: Soarele rîvneşte Luna, după cum se spune în *motto*, precum cocoşul găina. Emblema XXXIII reprezintă hermafroditul, care are o jumătate bărbătească şi o jumătate femeiască, zăcînd pe un pat expus unui foc intens. Leul verde apare în Emblema XXXVII. Rebis, hermafroditul reînviat, apare din nou în Emblema XXXVIII. Emblema L, care încheie seria, reprezintă Dragonul care învăluie Femeia, ei ucigîndu-se reciproc. Faze ale transmutării metalice, dar şi simboluri filozofice şi de realizare spirituală, emblemele lui Michael Maier admit mai multe exegeze. Fireşte, este posibil să nu citim aceste simboluri decît ca indicaţii ale unor procedee de combinări chimice. Această lectură nu ţine totuşi de cele mai profunde intenţii ale lui Maier. El ilustra prin simbolurile Operei o filozofie a naturii ce se inspira din Paracelsus şi era în acord cu făgăduinţele unui ev totodată moral şi tehnologic, conţinute în manifestele rozicruciene.

Limbajul alchimiei este extrem de dificil, dar acele *Decknamen* pe care le foloseşte nu sînt întotdeauna impenetrabile. Soarele este, în limbajul operaţiunilor fizice, aurul, Luna este argintul, Mercur sau Hermes este mercurul, Leul este iarăşi aurul, dar Leul verde este vitriolul, în timp ce Lupul devorator este stibina. Sinonimele ating un număr enorm cînd vine vorba, de pildă, de Piatra filozofală: într-al său *Dictionnaire mytho-hermétique*, Pernety dă 600.

Ar fi însă greşit să vedem în emblemele lui Maier numai fazele fizice ale Operei. Lucrul acesta i se aplică mai curînd lui Mylius, şi lui totuşi doar în parte. Cît despre Stoltzius, el revine la perspectiva filozofiei naturale a lui Maier.

Apărute în acelaşi timp cu lucrările fundamentale ale lui Maier şi la acelaşi tipograf, la fel împodobite cu excelente gravuri, cărţile rozicrucianului englez Robert Fludd îşi propun să ilustreze aceeaşi filozofie naturală pe o cale mai directă, fără să recurgă la simbologia alchimică şi la embleme. Se pare totuşi că Maier şi Fludd au mai multe în comun decît aderenţa lor la ideile rozicruciene: există la ei unele analogii doctrinare care ne îngăduie să vedem în alchimia rozicruciană doar o ramură a acelei filozofii naturale ce descinde direct din cele mai îndrăzneţe speculaţii din Renaştere. E vorba de un puternic paradox, constînd în faptul că aceşti reprezentanţi ai

protestantismului liberal fac parte din aceeaşi cultură pe care, pe de altă parte, tocmai Reforma se va însărcina s-o distrugă în cursul veacului al XVII-lea. Aşa se face că alchimia, fără să cadă propriu-zis în desuetudine – dovadă, manuscrisele alchimice ale lui Newton, conţinînd vreo 650 000 de cuvinte, precum şi experienţele de tinereţe ale lui Goethe –, va fi tot mai mult condamnată de interpretarea publică, sfîrşind în cele din urmă prin a se confunda cu ceea ce este ilicit şi subversiv. Epoca următoare s-a plasat împotriva idealului rozicrucian: avea să fie o epocă de represiune, de angoasă, de puternic control social exercitat de autorităţile religioase şi laice care, de orice parte a baricadei s-ar fi aflat, n-aveau decît un singur scop – acela de a-şi menţine dominaţia asupra supuşilor lor. Gravurile alchimice vor deveni de atunci înainte un gen curios, care nu-i mai atrage decît pe bibliofili şi pe noii adepţi nostalgici.

Bibliografie

O excelentă lucrare de orientare generală asupra alchimiei şi ideologiei subiacente ei (referitoare la metalogenie) este Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1977[2]. O culegere bogat ilustrată şi însoţită de o interpretare psihologică personală este *Psychologie et Alchimie* de C.G. Jung, trad. fr. H. Pernet-R. Cahen, Paris, 1971. O excelentă bibliografie despre alchimie este furnizată de Robert Halleux, în preţioasa lui lucrare *Les Textes Alchimiques*, Turnhout, 1979.

O reproducere fotografică a emblemelor lui Michael Maier, precedată de un comentariu exhaustiv şi de o introducere generală cu privire la Maier şi alchimie, e dată de H.M.E. De Jong, în *Michael Maier's Atalanta fugiens. Sources of an Alchemical Book of Emblems*, Leiden, 1969. Există o excelentă reproducere fotostatică după *Chymisches Lustgärtlein* de Stoltzius von Stoltzenberg, urmată de o nepreţuită postfaţă şi îngrijită de Ferdinand Weinhandl, Darmstadt, 1975 (1964).

Cea mai bună lucrare despre Roza-Cruce, conţinînd şi un capitol consacrat lui Maier, lui Mylius, lui Stoltzius şi tipografului De Bry, este Frances A. Yates, *La lumière des Rose-Croix*, trad. fr. M.D. Delorme, Paris, 1978.

Literatura alchimică a adepţilor numără lucrări interesante, precum cele ale lui R. Alleau, E. Canseliet şi S. Hutin. Îndeosebi Fulcanelli a pus în relaţie simbolismul catedralelor medievale cu acela al Operei, în cărţile sale *Le mystère des cathédrales* (Paris, 1926) şi *Les demeures philosophales*

(Paris, 1930). Aceleiaşi categorii îi aparţine albumul lui Stanislas Klossowski de Rola, *Alchimie. Florilège de l'Art secret*, Paris, 1974, bogat în planşe de bună calitate.

Cea mai bună carte consacrată temei „artă şi alchimie" rămîne J. Van Lennep, *Art et Alchimie. Étude de l'iconographie hermétique et de ses influences*, Bruxelles, 1966.

Artă şi magie în Renaştere

Pentru a evita orice confuzie între termenii în discuţie, va trebui să precizăm că magia este numită *Ars* (artă) în Renaştere, şi adesea *Ars magna* (arta majoră, Marea Artă). În accepţia modernă a cuvîntului, *artă* nu va desemna în cele ce urmează decît artele plastice. În realitate, magia şi arta în Renaştere au un statut complet diferit: magia corespunde mai curînd conceptului de „ştiinţă", aşa cum a fost el definit de Karl Popper, în vreme ce arta este mai cu seamă o chestiune de atelier, de manufactură, care doar rareori aspiră să obţină un statut ştiinţific.

Magia în Renaştere este rezultatul unei teorii generale prea adesea descrise în termeni de „corespondenţe" între părţile universului, sprijinite pe analogii formale (o plantă care seamănă cu ochiul uman va putea acţiona într-un anume fel asupra ochiului etc.). În realitate, aceste simplificări grosolane nu fac defel onoare raţionalităţii celor ce le-au enunţat. Teoria generală pe care se bazează magia are, desigur, un temei metafizic, dar acesta nu este absent nici din teoria relativităţii şi nici din oricare altă teorie a ştiinţei moderne. În plus, magia operează cu ipoteze şi verificări, cunoaşte corecţia faptelor şi nu se refuză în nici un fel principiului popperian al falsificării (ceea ce este falsificabil este ştiinţific, ce nu este astfel este metafizic), dat fiind că ea este, în mare măsură, o ştiinţă experimentală. Între fapte şi teorie nu există, de altminteri, nici o coliziune, de vreme ce nu există defel fapte care să nu poată fi rînduite în teoria magiei. Ea nu depinde nici de cosmologia geocentrică, fiindcă Giordano Bruno, care era copernican şi, inspirîndu-se din ideile lui Nicolaus Cusanus, formulase pentru prima oară ideea unui sistem solar heliocentric aflat într-un univers infinit, era probabil cel mai mare specialist în magie din Renaştere. Fie că sîntem crezuţi sau nu, este totuşi absolut imposibil să-i negăm magiei statutul de ştiinţă în accepţia *popperiană* a cuvîntului.

E inutil să prelungim aici această discuţie destul de complicată, al cărei scop este de a permite avîntul unei istorii a ştiinţei mai puţin îmbibate de prejudecăţile pseudo-raţionaliste ale secolului al XIX-lea.

Postulatul magiei nu este existenţa corespondenţelor cosmice, ci existenţa unei entităţi numite suflet, o existenţă care nu contrazice faptele – nefiind, din acest punct de vedere, mai „metafizică" decît aceea a cîmpului electromagnetic – din moment ce este verificată în fiecare clipă de către fiecare subiect în timpul acţiunii sale de a trăi şi a supravieţui, de a acţiona şi de a gîndi. Sufletul nu devine o entitate metafizică decît atunci cînd este definit ca o substanţă incorporală, opusă trupului material în ordinea fiinţei şi deci incompatibilă cu trupul. De aceea, Aristotel postulează deja existenţa unui intermediu între suflet şi trup, a unui corp subtil sau spiritual făcut din esenţă stelară. Această *pneuma* sau acest spirit, care va sfîrşi uneori prin a se substitui cu totul sufletului imaterial, joacă un rol de prim plan în teoria cunoaşterii şi în cosmologia stoicilor, ca şi în doctrinele medicale ale Antichităţii. Graţie unei filiere neoplatoniciene, Evul Mediu creştin nu va uita niciodată complet de existenţa acestui spirit intermediar între suflet şi trup, un corp pneumatic ce învăleşte sufletul, atunci cînd acesta se pogoară prin sferele planetare în trupul material ce i se pregăteşte în pîntecele matern. Graţie unei filiere medicale şi filozofice arabe, corpul subtil va fi restaurat de scolastică în toate drepturile pe care puţini i le recunoscuseră între secolele al V-lea şi al XII-lea.

Dat fiind că magia în Renaştere, a cărei operă fundamentală este tratatul *De vita coelitus comparanda* al canonicului florentin Marsilio Ficino (1489), este o operaţiune bazată pe existenţa spiritului sau a corpului pneumatic, ea este deseori numită magie spirituală. Ţine de veacul al XVI-lea stabilirea unei deosebiri între magia spirituală, care este licită sau, în orice caz, tolerabilă, şi magia demonică (intermediată de fiinţe lipsite de un trup material), care este condamnată. Temeiul pe care se sprijină această deosebire este mai degrabă juridic decît logic şi slujeşte drept mijloc de apărare pentru toţi aceia care, precum Marsilio Ficino însuşi, se expun riscului de a fi condamnaţi de Biserică. Într-adevăr, magia lui Ficino concepe demonii ca pe nişte inteligenţe fără trup; tradiţia demonologică face din ei nişte spirite pure (iraţionale, căci lipsite de suflet raţional) sau suflete învelite în corpul subtil, aidoma altor categorii de fiinţe intermediare, precum eroii. Orice magie spirituală presupune existenţa demonilor,

în timp ce inversul acestei afirmaţii, care ar trebui şi el să fie adevărat, este adesea contrazis în practică de către acei autori de tratate de magie demonică precum abatele Trithemius din Würzburg (1462-1516), care nu se ocupă deloc de funcţia magică a spiritului uman.

Am arătat în altă parte (a se vedea *Magia spirituale* şi *Éros et Magie*) că magia spirituală nu este susceptibilă de a fi înţeleasă decît numai drept cea de-a treia treaptă a unei scări ale cărei prime trepte sînt Erosul şi Arta Memoriei. Lucrul acesta este mai ales adevărat în cadrul unui inventar al relaţiilor dintre magie şi artă în Renaştere, relaţii care au fost mediate prin Arta Memoriei.

Iubirea este o infecţie a corpului subtil sau a fanteziei (ceea ce revine la acelaşi lucru conform teoriei medicale, reluate de Aristotel şi de stoici, care face din spirit centrul receptor al stimulilor senzoriali, şi ei de natură pneumatică), provocată de pătrunderea prin ochi a fantasmei obiectului iubit în imaginaţia subiectului. Or, imaginaţia este acea maşinărie principală a corpului subtil care transformă în fantasme limbajul simţurilor, fără de care transformare n-ar exista defel vreo comunicare posibilă între suflet şi lumea sensibilă. Într-adevăr, sufletul nu înţelege decît limbajul fantasmelor, al cărui cod se află doar în posesia spiritului (numit, după Aristotel, „simţ intern" sau „simţ comun", adică simţ care unifică în limbaj fantastic mesajele celor cinci simţuri externe). Dar, deoarece spiritul, în conformitate cu teoria medicală a Antichităţii, este şi o exalaţie subtilă a sîngelui, înseamnă că fantasma obsesivă a obiectului îndrăgit este susceptibilă de a produce infecţia acută a sîngelui, o maladie cu consecinţe cîteodată letale.

Erosul reprezintă aşadar o operaţiune magică necontrolată, inconştientă şi adesea funestă. Arta Memoriei şi magia pretind a putea să ordoneze şi să controleze procesul de receptare şi de producere a fantasmelor. Căci, într-adevăr, simţul intern nu este numai o membrană receptoare de mesaje; este şi el, la rîndul său, sediul „facultăţii imaginative", care este o facultate producătoare de fantasme. În Arta Memoriei, fantasmele operează într-un circuit închis, al cărui scop este în primul rînd cognitiv. În magie, fantasmele operează în circuit deschis, ieşind din subiectul însuşi spre a pătrunde, în mod conştient şi dirijat de voinţă, în aparatul fantastic al persoanei sau al grupului pe care operatorul îşi propune să-i „vrăjească".

Arta Memoriei pleacă de la principiul că numai fantasmele pot fi memorate, limbajul nu. Întru aceasta, ea stabileşte un *loc* şi o *ordine*

slujind de bază fantastică memorizabilă mesajului verbal ce trebuie memorat. Locul şi ordinea sînt deseori reprezentate de zodiac (12 cîmpuri) sau planete (7 cîmpuri). Dar astrologia atribuie planetelor însuşiri intim legate de facultăţile omeneşti, de vreme ce spiritul uman le-a absorbit în timpul trecerii sale prin sferele planetare cu prilejul întrupării. Microcosmul este compendiul macrocosmosului. De aici ideea, care se iveşte în minţile cele mai inventive ale secolului al XVI-lea, că ordinea planetară este susceptibilă de a conţine toate însuşirile prezente în lumea sensibilă, după un principiu de clasificare vechi şi complicat, care atribuie fiecărei planete corespondenţe în ordinea minerală, vegetală, animală şi umană. Magia se slujeşte, de altfel, de aceleaşi clasificări astrologice care se sprijină pe o bază tradiţională a cărei evidenţă internă – după cum a văzut foarte bine D.P. Walker – ne scapă. Profesorul Giulio Camillo Delminio din Bologna, originar din Udine (cca 1480-1544), şi-a propus să realizeze un compendiu vizibil şi magic al universului, sub forma unui teatru planetar populat cu păpuşi şi mesaje scrise. Ideea l-a atras pe Francisc I, ceea ce a făcut ca Giulio Camillo, care nu era un şarlatan, să se instaleze la Paris în 1530, unde însă nu izbuti să-şi pună la punct invenţia. Teatrul său, o structură de lemn, exista încă la curtea Franţei în 1558. Chemat la Milano de un alt Mecena, Giulio Camillo nu ajunse la rezolvarea problemei, căci muri pe drum. Ideile sale, expuse într-un scurt tratat obscur intitulat *L'Idea del Theatro*, publicat la Florenţa în 1550, i-au atras atenţia altui udinez, Fabio Paolini, fondator al Accademia degli Uranici de la Veneţia (1587-înainte de 1593) şi unul din membrii fondatori ai Seconda Accademia Veneziana, care se deschise în 1593. Paolini şi-a expus ideea teatrului său magic în tratatul *Hebdomas*, apărut la Veneţia în 1589. Această operă, împărţită în şapte cărţi avînd fiecare şapte capitole, este un inventar al obiectelor în funcţie de însuşirile planetare, care transformă într-un sistem riguros intuiţiile lui Giulio Camillo. Dar Paolini era convins de posibilităţile magiei, pe care voia să le aplice retoricii. Inventarul respectiv îi servea ca să dezvolte fantasme încărcate cu o forţă emoţională planetară, în scopul de a-şi atinge publicul.

Să ne oprim acum la artele plastice din Renaştere. Acestea nu intrau în ştiinţa timpului, reprezentau nişte produse de prăvălie. E drept că exista, încă din Evul Mediu, o concepţie privitoare la valoarea emoţională şi/sau mistică a culorilor şi luminii. E drept şi că tratatele de artă din Renaştere consacră întotdeauna cîteva pagini

unor chestiuni de optică şi fizică ce preocupau spiritul occidental încă de la Aristotel. Dar problema care asumă o importanţă majoră în literatura despre artă din acea epocă este de ordin empiric: cum se pot fabrica culorile, cum se pot găsi „tonurile" şi „tentele" lor etc. Singurul care se opune acestei „tradiţii de atelier" este florentinul Leon Battista Alberti care, nefiind el însuşi pictor, îşi propune să transforme pictura în „ştiinţă". Proiectul său nu este de altminteri prea departe de teatrul lui Giulio Camillo, nici de retorica şi Arta Memoriei, deoarece Alberti acordă fiecărei culori o valoare emoţională specifică, legată de cele patru culori fundamentale care, în ce le priveşte, nu corespund planetelor, ci celor patru elemente: focul (roşu), aerul (albastru), apa (verde), pămîntul (gri cenuşiu).

Retorica magică a lui Giulio Camillo nu a rămas totuşi fără efect asupra teoriilor referitoare la artele plastice din Renaştere. Şi, cu toate că reprezintă mai curînd excepţia decît regula, un tratat al lui Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1600) ne va arăta cît de strînse puteau fi relaţiile dintre magie şi teoria artistică renascentistă: *Trattato dell'arte della pittura, scultura ed architettura* (1584). După Robert Klein şi Mosche Barasch, milanezul Lomazzo se inspiră direct din unul dintre cele mai faimoase izvoare ale magiei, tratatul *De occulta philosophia* al lui Heinrich Cornelius Agrippa. Lomazzo are o concepţie simbolică despre lumină şi culori, nu una funcţională. El vrea să transpună în pictură noţiuni astrologice şi teologice. Le recunoaşte culorilor o profundă valoare emoţională, subiectivă, diferită aşadar de valoarea lor „obiectivă", căreia îi face următorul tablou: negru = tristeţe, roşu = pasiune, verde = speranţă, alb = puritate. Dimpotrivă, valorile subiective ale culorilor sînt următoarele: tentele închise provoacă melancolia, însă anumite nuanţe ale lor dau senzaţia de opulenţă; roşul provoacă pasiuni; tentele luminoase provoacă senzaţia de graţie şi duioşie; unele combinaţii precum rozul, verdele şi galbenul clar provoacă senzaţia de plăcere şi bucurie; albul provoacă o „atenţie aproape melancolică".

Scara culorilor îl preocupă pe Lomazzo la fel cum îl preocupase şi pe Alberti. Or, scările de culori cele mai celebre din Renaştere erau acelea expuse de Marsilio Ficino. În magistrala-i analiză a relaţiilor dintre opera lui Ficino şi artă, André Chastel a arătat că teoriile lui Ficino n-aveau nici un scop practic. Singurul artist care a fost influenţat de ele pare a fi John Colet. Nu este însă imposibil ca Lomazzo să fi cunoscut opera lui Ficino. În orice caz, sursa lui de

inspiraţie este în primul rînd Giulio Camillo. Lomazzo, în *Idea del Tempio della Pittura* (Milano, 1590), care pînă şi în titlu se ţine după titlul operei lui Camillo, adoptă o schemă septenară pentru a clasifica artiştii cei mai reprezentativi ce alcătuiesc acel „Tempio della Pittura". Aceştia – numiţi cei şapte „stîlpi" ai Templului – sînt Michelangelo, G. Ferrari, Polidor, Leonardo, Raffaelo, Mantegna şi Tiziano. Michelangelo e saturnian, G. Ferrari e jupiterian, Polidor e marţial, Leonardo e solar, Raffaelo e venusian, Mantegna e mercurial, Tiziano e lunar. Leonardo, care reprezintă chintesenţa perfecţiunii artistice, ocupă centrul seriei, stînd pe locul Soarelui.

Tratatul lui Lomazzo ilustrează în chip elocvent relaţiile dintre artă şi magie în Renaştere. Sub influenţa magiei, arta tindea din ce în ce mai mult să devină o „ştiinţă". La fel ca magia, ea vehicula conceptul de valoare emoţională, subiectivă, a luminii şi culorilor. Aidoma Artei Memoriei – ea însăşi o ramură secundară a magiei –, ea ajungea să pretindă o clasificare riguroasă a conceptelor sale şi se slujea de acestea cu scopul de a manipula conştiinţa publicului după o metodă pe care Fabio Paolini o ilustra în domeniul retoricii. Conştiinţă totală şi manipulare, iată cele două constante pe care arta şi magia le au în comun la finele secolului al XVI-lea. Aceasta, desigur, în cazul particular al lui Lomazzo. În rest, „tradiţia de atelier" rămîne dominantă şi ea are despre culori şi forme o concepţie empirică şi funcţională. De altfel, tocmai această tradiţie a precumpănit asupra tentativelor sofisticate de gen Lomazzo. Aceasta se datorează faptului că asemenea tentative deveniseră din ce în ce mai suspecte autorităţilor din cele patru zări ale lumii occidentale.

Bibliografie

Despre magie în Renaştere, a se vedea, în afară de D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958, lucrările noastre *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento*, în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 17/1981, pp. 360-408, şi *Éros et Magie dans la pensée de la Renaissance* (Paris, Flammarion, de apropiată apariţie *).

---

* V. nota de la p. 13, *supra* (n. tr.).

Relaţiile dintre teoriile platoniciene ale lui Marsilio Ficino şi artă au fost studiate de André Chastel într-o operă fundamentală ce-şi păstrează întreaga actualitate (*Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1954).

Teoriile despre lumină şi culori şi îndeosebi contribuţia lui Lomazzo la acestea au fost recent studiate de Mosche Barasch în *Light and Color in the Italian Renaissance Theory of Art*, New York, 1978.

Ascensiune

În multe tradiţii religioase cerul este locuinţa zeilor, iar o ascensiune la cer este o călătorie în domeniile divine, din care sufletul – viu sau mort – culege multe recompense. Nu numai o viziune transcendentă (sau o cunoaştere spirituală) este rezultatul acestei călătorii înălţătoare, ci chiar posibilitatea sacralizării, a asimilării cu unul dintre zei.

Mituri ale multor culturi vorbesc despre numeroase căi pe care poate fi făcută această călătorie. O potecă de munte, o scară, un copac, o frînghie sau chiar o pînză de păianjen pot fi suficiente. Mai există şi posibilitatea zborului magic, dacă sufletul are aripi sau dispune de un psihopomp. Ritualurile *ascensiunii* implică o persoană vie care face călătoria în cer, pentru a fi sanctificată ca preot care mediază între poporul său şi zeii acestuia, pentru a fi iniţiată într-un nou statut sacru sau pentru a fi vindecată.

Tehnici extatice. Demonstrînd că există un număr de credinţe şi ritualuri paralele în toate marile religii ale lumii, Mircea Eliade citează şamanismul ca un exemplu de performanţă extatică obiectivă. În comportamentul şi accesoriile şamanului, totul este orientat către un singur scop principal: călătoria la cer sau în tărîmul de jos. Această călătorie este înfăptuită concret, în faţa ochilor celor care angajează şamanul în scopuri practice.

În *yoga*, o tehnică extatică sau de alt fel, experienţa straturilor cosmice se face în forma unui număr de „principii" interne, iar călătoria în lumea cealaltă este acum o călătorie în sine însuşi: extazul devine enstază. Această schemă a unei treceri de la obiectivizare la interiorizare a fost aplicată şi la Antichitatea tîrzie. După cum observă Hans Jonas în *Philosophical Essays* (1974), ceea ce în gnosticism era o performanţă extatică obiectivă a devenit o experienţă interioară în misticismul neoplatonic şi creştin.

Aceste tehnici extatice, atît „obiectivate" cît şi „interiorizate", au jucat un rol important în experienţa religioasă din timpurile arhaice pînă în prezent. Totuşi extazul, fie în forma freneziei dionisiace sălbatice, fie în forma călătoriei „obiective" a şamanului în lumea de jos, a fost respins de mintea practică occidentală. Chiar şi în limba greacă, *ekstasis* nu înseamnă decît un stadiu de disociere psihică, o boală. Simptomele patologice ale extazului, chiar în formele sale „blînde", mistice, au fost prea des subliniate în cercetarea modernă. Pe lîngă interpretarea psihologică a extazului ca o stare de spirit anormală, explicaţii sociologice au fost aduse drept dovezi pentru a arăta că practicile anomice ale grupurilor extatice erau un mod de compensare pentru propria lor marginalitate socială. O altă tendinţă în antropologia modernă este aceea de a explica orice formă de extaz ca pe rezultatul unui consum de substanţe halucinogene sau ca pe rezultatul unor alterări chimice în organismul uman.

Sarcina istoricului religiilor este să examineze toate formele extazului în contextul lor istoric. Religiile arhaice includ motivele *ascensiunii* la cer sau ale coborîrii în lumea de jos, ale zborului magic, separării sufletului de corp ş.a.m.d. Încercînd să explice originile credinţelor occidentale despre ascensiunea sufletului, savanţii au subliniat analogiile cu şamanismul, dar contactele interculturale fac dificilă o selecţie a influenţelor. Cel puţin, se pare că religiile arhaice mediteraneene au cunoscut un *pattern* de profeţie şi ascensiune la cer care are multe în comun cu şamanismul.

Cultura occidentală. În istoria culturii occidentale din Grecia arhaică pînă în Renaştere, două curente religioase par să fi fost deosebit de importante. Unul dintre ele a început în Babilon, a fost preluat de evrei şi de acolo a influenţat apocalipsele creştine şi legendele musulmane despre ascensiunea lui Mahomed. Celălalt şi-a avut originea în Grecia arhaică, l-a influenţat pe Platon, a dominat în timpul perioadei elenistice şi în Antichitatea tîrzie şi a ajuns pînă în Evul Mediu tîrziu prin intermediul scolasticii, şi pînă în Renaşterea italiană, prin redescoperirea platonismului.

Religiile greceşti. În Grecia, credinţa şi practica privind catalepsia (starea de transă) şi zborul sufletului separabil, fie în spaţiu, fie într-o altă dimensiune, există independent de credinţa în Dionysos, divinitatea extatică *par excellence*. Vracii greci, cunoscuţi în literatura savantă ca *iatromanteis* (din *iatros*, „vindecător", şi *mantis*, „văzător"),

sînt mai degrabă asociaţi cu Apollo, divinitate care sălăşluieşte în Hyperboreea, misteriosul tărîm din nord. Ei sînt numiţi ocazional *phoibolamptoi* sau *phoiboleptoi* (i.e., „cei posedaţi de Phoibos--Apollo"). Pe lîngă faptul că este vraci, *iatromantis* poate fi un *aithrobates* („călător-aerian"), un *kathartes* („purificator"), un *chresmologos* („autor de oracole") şi un *thaumatourgos* („făcător de minuni"). Din categoria *iatromantis* au făcut parte personalităţi notabile ca Empedocle din Acragas (Agrigentum) şi Pitagora din Samos ; printre aceşti *iatromanteis*, poate nu atît de influenţi, dar nu mai puţin tipici pentru tot acest complex religios, au fost Abaris, Aristeas din Proconnesos, Bakis, Epimenide din Creta şi Hermotim din Clazomene. În general, un *iatromantis* excela în arta utilizării catalepsiei (*apnous*) pentru divinaţie. Ar fi pripit să spunem că această catalepsie era indusă de substanţe halucinogene. O plantă numită *alimos* (literal „fără foame") sau alungă-foamea, care se poate să fi conţinut un alcaloid ce suprima foamea, este menţionată în legenda lui Epimenide, despre care se spune că a dormit cîteva zeci de ani în peştera lui Zeus din Creta. Afirmaţia lui Porphyrios (*Viaţa lui Pitagora*, 34) că Pitagora utiliza şi el alungă-foamea ar putea sugera interpretarea corectă a mărturiei antice, atît de speculată filozofic, ce atribuia pitagoreicilor utilizarea plantei *halimos* (*Atriplex halimus L.*) în dieta lor săracă. Dar reversul este şi el posibil, întrucît termenii *alimos* şi *halimos* diferă doar printr-o aspirată.

Despre Abaris, Aristeas, Epimenide şi Hermotim se spune fie că zburau, fie că îşi eliberau sufletele şi îşi lăsau corpurile într-o stare de catalepsie. În special despre sufletul lui Aristeas, care lua forma unui corb, se spunea că ar fi călătorit departe, pînă în Hyperboreea ; că sufletul lui Epimenide conversa cu zeii ; iar sufletul lui Hermotim vizita locuri îndepărtate şi putea povesti apoi evenimentele locale, pe care le descria cu acurateţe, de îndată ce se întorcea în învelişul său (*vagina*, i.e., corpul). Cînd soţia lui Hermotim a predat trupul inert al soţului ei duşmanilor lui, Cantharizii, ei l-au ars. Şi astfel Hermotim şi-a pierdut învelişul corporal, faptă pentru care şi soţia sa şi Cantharizii au fost condamnaţi la chinuri veşnice în Tartar. Unii savanţi au văzut în Hermotim o figură marginală a Greciei arhaice. Alţii au arătat că, dimpotrivă, Hermotim a fost probabil un medium faimos, a cărui artă a provocat gelozia puternicei frăţii (*hetairia)* dionisiace a Cantharizilor.

Credinţa unui *iatromantis* în catalepsie ca o stare de separare dintre corp şi suflet, în care cel din urmă trebuia să trăiască experienţe

supranaturale, a fost rezumată de Platon în apocalipsa lui Er, din Cartea a X-a a *Republicii*. Er, fiul lui Armenios din Pamphylia (Asia Minor), fusese rănit într-o bătălie şi părea a fi mort. Catalepsia sa a durat douăsprezece zile, chiar pînă în clipa cînd corpul său urma să fie ars. Apoi el s-a întors la viaţă şi a relatat toate secretele vieţii postume care se revelaseră sufletului său.

Discipolul lui Platon, Heraclide Ponticul (sec. al IV-lea a.C.), s-a inspirat direct din legendele despre *iatromanteis*. În dialogurile sale, acum în întregime pierdute, el se ocupa de catalepsie şi tratamentul ei (probabil în dialogul *Despre catalepsie*, în care personajul principal era Empedocle) şi reda istorisiri despre extatici faimoşi ca Abaris, Aristeas, Epimenide, Hermotim şi Pitagora (probabil în dialogul *Abaris*). Într-unul dintre aceste dialoguri (*Abaris* sau *Despre cele din Hades*), Heraclide introducea un personaj fictiv, Empedotim, al cărui nume fusese derivat din *Empedocle* şi *Hermotim*. Unii savanţi i-au atribuit lui Empedotim (i.e., lui Heraclide) o inovaţie plină de consecinţe în eshatologia greacă, şi anume suprimarea completă a oricărui loc subteran pentru pedepsirea mortului. Alţi savanţi au pretins că răspîndirea eshatologiei celeste s-a datorat influenţei pitagoreismului şi stoicismului ; şi, într-adevăr, stoicismul se poate să fi jucat un rol important în transformarea eshatologiei elenistice.

Religiile elenistice. Pe la sfîrşitul secolului I p.C., cînd Plutarh îşi scria miturile eshatologice, ideea unui Hades subteran nu mai era la modă. Ambiţia lui Plutarh era să dea o versiune „modernă" a marilor mituri ale lui Platon. În consecinţă, eshatologia lui Platon a fost transformată, ca să corespundă experienţelor intelectuale ale vremii.

Detalii foarte interesante despre catalepsie şi incubaţie sînt date de Plutarh în dialogul său *Despre daimonul lui Socrate*, bazat pe tradiţii cu privire la faimoasa peşteră oraculară a lui Trophonius, de la Lebadeea, la zece mile de Cheroneea, pe drumul spre Delphi. Dacă Lamprios, fratele lui Plutarh, era într-adevăr un preot al sanctuarului din Lebadeea, atunci Plutarh se poate să fi avut acces la tăbliţele de lemn pe care cei ce consultau oracolul trebuiau să noteze relatarea experienţelor lor. Eroul acestei apocalipse este Timarh din Cheroneea, al cărui suflet îşi părăseşte corpul prin *sutura frontalis* şi vizitează Hadesul celest, rămînînd sub sfera Lunii, care este doar prima dintre cele şapte sfere planetare. În acest dialog, ca şi în dialogul *Despre faţa din cercul Lunii*, Luna este receptacolul sufletelor care sînt eliberate de corpurile lor, separate de acele suflete care recad în

ciclul transmigraţiei (*metensomatosis*). Pămîntul este văzut aici drept cel mai de jos şi cel mai umil punct din univers; de aceea Hadesul şi Tartarul subteran din miturile platonice nu mai sînt necesare.

Cel de-al doilea mit important al lui Plutarh este conţinut în dialogul *Despre tardiva răzbunare a zeilor*, în care sînt rezumate multe elemente din apocalipsa lui Er. Aridaeus din Soloi, al cărui nume derivă de la cel al tiranului Aridiaeus din *Republica* lui Platon (615e; cunoscut şi ca Aridaeus în surse din Antichitatea tîrzie), încearcă să facă avere cu mijloace necinstite. După o cădere în care se loveşte la cap, el intră pentru două zile într-o stare cataleptică. Se crede că a murit, dar se trezeşte exact cînd e pe cale de a fi ars. După această experienţă, Aridaeus îşi schimbă numele în Thespesius („evlaviosul, minunatul") şi devine un om foarte pios. De fapt sufletul său urmărise judecata mortului şi asistase la soarta dureroasă a păcătoşilor.

Gnosticism. În sistemele gnostice din secolele al II-lea şi al III-lea p.C., o polemică vie împotriva astrologiei a luat forme ciudate. Chiar cele şapte planete (i.e., cele cinci planete cunoscute, Soarele şi Luna), semnele, decanii şi gradele zodiacului sînt frecvent reprezentate ca arhonţi sau stăpîni cereşti răi. Ei sînt extrem de importanţi pentru încarnarea şi dezincarnarea sufletului individual.

Savantul german Wilhelm Anz, reprezentant al Şcolii germane de istoria religiilor, a demonstrat că ascensiunea la cer a sufletului prin sfere reprezenta o doctrină centrală a gnosticismului (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig, 1897). Într-un fel, deşi din alte considerente decît cele invocate de Anz, această afirmaţie mai poate fi încă menţinută. În opera sa majoră, *Gnosis und Spätantiker Geist* (Göttingen, 1934-1954), Hans Jonas a arătat că *gnosis* („cunoaşterea mîntuitoare") duce la o imaterializare (*Entweltlichung*) sau „o iradiere a naturii cosmice a cuiva". De aceea, tehnicile care încercau să asigure sufletului gnostic o trecere fără primejdii prin sferele arhonţilor ostili, pînă la *plerôma* („plenitudinea") divinităţii, formează de fapt cea mai importantă parte a gnozei.

Una dintre primele mărturii pentru o teorie tipic gnostică a încarnării şi dezincarnării sufletului este doctrina lui Basilide, creştin activ în Alexandria din Egipt, în jurul anului 120 p.C. Conform lui Basilide, spiritul transcendental al unui om este ataşat temporar de un suflet. În timpul coborîrii sale, viciile planetare atacă sufletul şi se

ţin de el în forma unor concrescenţe, a unor „apendice" (*prosartemata*). Aceeaşi teorie este expusă de fiul lui Basilide, Isidor, în tratatul său *Despre sufletul temporar*.

Expresia tehnică *antimimon pneuma* sau „spirit contrafăcut" (uneori *antikeimenon*, i.e., „spirit rău") apare pentru prima dată în *Apocryphon*-ul (Cartea Secretă, *Apocriful*) *lui Ioan*, unul dintre cele mai vechi tratate gnostice păstrate, existent în patru versiuni coptе. Ereziologul Irineu, episcop de Lugdunum (Lyon), care a scris între 180 şi 185 p.C., şi-a bazat pe acesta descrierea aşa-numitului sistem barbelo-gnostic. Unii savanţi pretind că *Apocriful lui Ioan* îl precedă chiar pe Basilide, a cărui teorie privitoare la *prosartemata* se bazează pe doctrina *antimimon pneuma*. De fapt *antimimon pneuma* este un spirit apendice, un intermediar între suflet şi corpul material. Sufletul însuşi este o creaţie a arhonţilor cereşti răi (i.e., a celor şapte „planete") sau, ca să fim mai exacţi, a celor şapte atribute care formează conjuncţii (*syzygies*) împreună cu arhonţii.

Formarea spiritului *antimimon* este relatată mai explicit în cartea a treia a tratatului coptic *Pistis Sophia* (cap. 131). „Spiritul contrafăcut" derivă direct din arhonţii destinului astral, *heimarmene*, care sînt cele şapte „planete". *Antimimon pneuma* însoţeşte sufletul în toate reîncarnările sale (*metabolai*) şi este el însuşi o cauză a reîncarnării. Scopul misterelor gnostice este să elibereze sufletul de legătura lui de servitute faţă de *antimimon pneuma*. Pe baza ordinii planetelor de la cap. 136 din *Pistis Sophia* şi din alte texte ale Antichităţii tîrzii, pare că această doctrină derivă din tratatul hermetic de astrologie *Panaretos*, care include o discuţie a gradelor (*kleroi*) sau poziţiilor (*loci*) planetelor, adică a coordonatelor din horoscopul naşterii, unde fiecare planetă se presupune că-i va conferi principalele sale însuşiri subiectului. În polemicile lor contra astrologiei, gnosticii menţionează doar însuşirile negative sau viciile derivate din influenţa planetară.

Doctrina spiritului *antimimon* a devenit foarte influentă în hermetism, unde s-a contopit cu ideea coborîrii sufletului în lume şi a întoarcerii lui la cer. În timpul coborîrii sale prin sferele planetare, sufletul primeşte de la fiecare planetă viciul dominant atribuit ei în astrologie. În timpul ascensiunii lui la cer, sufletul se leapădă de aceste concrescenţe şi le abandonează, returnîndu-le fiecărei planete (*Poimandres* 25-26). Ascensiunea sufletului în gnosticism poate fi mult mai complicată. Pe de o parte, arhonţii nu reprezentau doar planetele, ci şi cele 12 semne zodiacale, cei 32 de decani şi cele

360 de grade ale cercului zodiacal, cît şi cele 365 de zile ale anului solar. Pe de altă parte, un număr de eoni, sau niveluri pe care sufletul trebuie să le traverseze, nu aveau absolut nici o legătură cu astrologia. Ei purtau nume arbitrare şi ocupau diverse locuri (*topoi*) în cadrul sistemului, pe care gnosticii trebuiau să le înveţe pe dinafară sau chiar să le vizualizeze în practicile lor de meditaţie. Ba mai mult, performanţa rituală a „misterelor" voia să asigure sufletului o trecere uşoară prin zonele arhonţilor care se deosebeau considerabil unii de alţii.

Toate tratatele gnostice autentice care au supravieţuit aparţin unei gnoze ascetice. Ereziologul Epiphaniu din secolul al IV-lea relata însă că unii gnostici, numiţi *Phibionites* (fibioniţi), practicau *coitus reservatus* de 365 de ori, pronunţînd numele arhonţilor, din partea cea mai de jos a lumii pînă în vîrful ei, şi de încă 365 de ori de la vîrf la bază (*Panarion* 9). Desigur, aceasta trebuie să fi fost o practică extenuantă. Gnosticii asceţi, de felul celor care au produs cele două *Cărţi ale lui Ieu* (existente într-o versiune coptă), erau mai moderaţi. Ei aveau de învăţat pe dinafară doar vreo 90 de nume, ale comorilor cereşti (*thesauroi*) şi ale *Ieus*-ilor derivaţi dintr-un *Ieu*-tată primordial. Erau cu totul 60 de comori, fiecare cu propria ei configuraţie, cu ocupanţii, porţile şi supraveghetorii ei. Adeptul trebuia să înveţe pe dinafară înfricoşătoarele nume ale eonilor şi ale celor trei gardieni (*phulakai*) ai fiecărei comori, împreună cu „numărul" magic (*pséphos*) şi „sigiliul" (*sphragis*) sau talismanul protector corespunzător fiecărui eon. Pentru mulţi adepţi această practică trebuie să se fi dovedit prea dificilă. Mîntuitorul le revela în cele din urmă singur un set complet de nume, numere şi sigilii, cu ajutorul cărora puteau să deschidă toate porţile cereşti.

Magia, teurgia şi misterele. Cuvîntul *magie* este legat de *magos*, un sinonim al lui *chaldean* ; teurgia *stricto sensu* este practica descrisă de *Oracolele chaldeene*, o lucrare din secolul al II-lea compusă de Iulian, numit „Chaldeanul", şi scrisă de fiul său, Iulian „Teurgul". Această mărturie pare să indice că magii iranieni care trăiau în Mesopotamia (de aici „chaldeeni") au fost autorii unor tehnici extatice sofisticate. Într-adevăr, ereziologul Arnobius, care a scris la începutul secolului al IV-lea p.C., le atribuie magilor formule şi alte mijloace pentru a-şi transporta clienţii la cer. Se pare că Arnobius îşi orienta polemica împotriva unui grup de mistici neoplatonicieni, care susţineau doctrinele *Oracolelor Chaldeene*. Procesul de elevaţie descris acolo, ca şi relaţia dintre ascensiunea sufletului adeptului şi zeul Mithra, descrisă într-un papirus magic grecesc, nu au de fapt nimic

de-a face cu Iranul. Ele fac parte însă din produsele intelectuale ale elenismului tîrziu, dominate de o obsesie a eliberării umane de lume şi din lume, în sau dincolo de sferele cereşti.

Cît despre misterele Antichităţii, divinităţile lor, în unele cazuri tradiţional legate de pămînt şi de Hadesul subteran, sînt transportate cu totul în cer, unde trebuie să primească de obicei sufletele adepţilor lor după moarte. În misterele lui Isis, conform scriitorului latin din secolul al II-lea Apuleius, adeptul este supus unei iniţieri constînd fie dintr-o experienţă extatică, fie dintr-o înscenare rituală menită să-i dea iluzia acesteia. Scriitorul platonician Celsus, din secolul al II-lea, atribuia misterelor lui Mithra un obiect ritual (*sumbolon*) constînd dintr-o scară cu şapte trepte sau „porţi" (*klimax heptapylos*), care reprezentau sferele sau planetele. După Celsus, acest obiect simboliza trecerea sufletului adeptului prin sferele planetare. Această interpretare pare totuşi neverosimilă, întrucît treptele sînt aranjate în ordinea zilelor din săptămîna planetară şi nu conform vreunei ordini cunoscute a planetelor în univers. Încercările de a explica semnificaţia scării şi de a o raporta la mărturiile privind misterele lui Mithra însele ar putea totuşi să fie încununate de succes.

Trecerea sufletului prin sfere. În cultura elenistică se stabilise o relaţie între cele şapte „planete" şi nivelurile pe care sufletul trebuie să le traverseze în ascensiunea sa la cer; această legătură constituie principala diferenţă dintre tradiţia elenistică şi tradiţia iudaică (şi, mai tîrziu, tradiţia islamică) cu privire la experienţele extatice. Polemicile gnostice contra astrologiei au constituit sursa formării unei teorii foarte influente a trecerii sufletului prin sfere, care a fost la modă în neoplatonism, din secolul al III-lea p.C. pînă în secolul al XVI-lea. Este imposibil să afirmăm dacă neoplatonicienii (Porphyrios, Proclus şi Macrobius) au luat această teorie de la Numenius din Apameea sau din tradiţia gnostic-ermetică.

Întruparea (*ensomatosis*) sufletului necesită o coborîre din vîrful cosmosului pînă la bază, prin sferele planetare, care conferă sufletului anumite trăsături caracteristice. Ieşirea din trup este reversul acestui proces. În neoplatonismul tîrziu corpul eteric, înveliş al sufletului alcătuit din însuşirile planetare, se numea „vehicul" (*ochema*). Uneori acest „vehicul" era diferit de altele, care aveau menirea de a servi ca intermediari între suflet şi corpul material, conform unei teorii a lui Aristotel, foarte influentă în medicina greco-romană şi arabă. Teoria trecerii sufletului prin sfere a fost preluată de la Macrobius de medicina şi psihologia medievală. Prin operele lui

Marsilio Ficino (1433-1499), ea a ajuns una dintre doctrinele cel mai puţin controversate din timpul Renaşterii pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi chiar pînă în secolul al XVII-lea.

Iudaism. Călătoria în cer face parte din tiparele constante ale apocalipselor iudaice şi iudeo-creştine, începînd cu *1 Enoh*, cele mai vechi părţi ale acesteia fiind compuse la sfîrşitul secolului al III-lea a.C. Călătoria prin cele şapte sau trei ceruri a devenit un loc comun al literaturii apocaliptice iudaice, o dată cu *Testamentele celor doisprezece Patriarhi* (secolul al II-lea a.C.). Şapte (ceruri sau palate) este numărul care prevalează în tradiţia iudaică a misticismului, raportat la *merkabah*, carul care transportă tronul lui Dumnezeu în viziunea lui Ezechiel (*Ez*. 1). Sub numele *ma'aseh merkabah* („lucrul, opera carului"), această formă de speculaţie se regăseşte la fariseii celui de-Al Doilea Templu. Primele mărturii apar în *1 Enoh* (14, 11-19) şi în fragmenele greceşti ale tragicului evreu din secolul al II-lea a.C., Ezechiel din Alexandria. Fragmente importante de tradiţie *merkabah* se întîlnesc şi în apocalipsa iudaică *2 Enoh*, *Apocalipsa lui Avraam* şi *Viziunea lui Isaia*, ultima dintre ele existînd într-o versiune creştină, uşor revizuită de o mînă gnostică. Apocalipsele creştine (e.g. *Apocalipsa lui Pavel*) reflectă aceeaşi experienţă extatică de bază.

Din secolul al II-lea sau al III-lea pînă în secolul al VI-lea p.C., misticismul *merkabah* este exprimat în special prin intermediul „literaturii hekhalotice" (de la *hekhal* = „palat celest"), reprezentată de diverse grupe de atestări, din date diferite. Magia iudaică înregistrată în acestea, de exemplu în *Sefer ha-razim* (secolul al VI-lea sau al VII-lea p.C.), se ocupa şi ea de viziunea celor şapte ceruri, care era fundamentală pentru misticismul *merkabah* şi pentru literatura hekhalotică. Scrierile despre care se relatează conţin revelaţia a şapte „palate cereşti", la care adeptul trebuia să ajungă după o pregătire asiduă. În misticismul iudaic, cele şapte ceruri nu sînt niciodată asociate cu cele şapte planete.

Religiile iraniene. Experienţe extatice induse de halucinogene par a fi atestate în Iranul pre-zoroastrian. Printre drogurile utilizate, două au fost identificate ca extrase din măselariţă (*Hyoscyamus niger*) şi cînepă (*Cannabis indica*), ambele numite în persana medie *bang* (av. *banha* ; cf. scr. *bhang*). Reforma zoroastriană a fost îndreptată împotriva extazului sălbatic, dar preoţii neo-avestici au reintrodus utilizarea de *bang*, *mang* şi *hom* (av. *haoma* ; cf. scr. *soma*) ; acestea erau uneori amestecate cu vin.

În afară de cîteva relatări ale unor experienţe care ar putea fi considerate vizionare, apocalipsele par a fi complet absente din tradiţia zoroastriană pînă în secolul al III-lea p.C., cînd faimosul *mobad* (mare preot) Kirdīr, apărătorul adevăratei religii, a încredinţat scrisului una dintre revelaţiile sale, pe o lespede la Sar Mashhad. În secolul al IX-lea p.C., două apocalipse au fost înregistrate în persana medie : viziunea lui Virāz cel Drept (*Ardā Virāz Nāmag*, *Cartea lui Ardā Virāz*) şi o viziune atribuită lui Vishtasp, prinţul care îl proteja pe Zarathustra. Ambele opere conţin pînă la urmă elemente zoroastriene, dar, printre alte influenţe foarte eterogene, ele poartă marca decisivă a tradiţiei apocaliptice creştine (e.g. motivul podului pînă la cer, care se întinde ca să-l lase să treacă pe cel drept şi se contractă ca să-l azvîrle pe necredincios în Infern). De tradiţie zoroastriană sînt cele trei straturi cosmice sau „ceruri" pe care le traversează vizionarul – corespondente cu *humata*, „gînduri cinstite" (stelele) ; *hūkhta*, „cuvinte cinstite" (Luna) ; *hvarshta*, „fapte cinstite" (Soarele) –, ca să ajungă la *anagra raoca* sau Paradis, stratul „luminilor infinite".

Islam. *Mi'rāj*-ul sau ascensiunea profetului Mahomed există în trei grupe principale de mărturii arabe din secolele al VIII-lea şi al IX-lea p.C., ca şi în trei versiuni latine medievale (prima dintre ele, *Liber scale*, a fost tradusă pentru prima oară în castiliană în 1254 la curtea lui Alphonse al X-lea). Tradiţia islamică este direct dependentă de apocalipsele iudaice şi iudeo-creştine şi nu prezintă nici o urmă de influenţă iraniană.

Însoţit de arhanghelul Gabriel, Profetul este transportat pînă la primul cer, fie călare pe Burāq (un fel de cal înaripat), fie într-un copac care creşte cu o viteză vertiginoasă pînă la cer. Se opresc de 10-15 ori, dar numai primele 7 sau 8 opriri reprezintă „cerurile". Conform tradiţiei iudaice, aceste ceruri nu sînt niciodată asociate cu cele 7 „planete" şi de aceea nu ar trebui să fie numite „ceruri astronomice", cum se întîmplă uneori în literatura de specialitate. Doctrina elenistică a celor şapte sfere planetare, care stă la baza descrierii Paradisului din *Commedia* lui Dante, nu se întîlneşte în mărturiile iudeo-creştine, arabe sau iraniene.

Creştinismul medieval. Apocalipsele creştine din elenismul tîrziu au continuat să joace un rol important în timpul Evului Mediu. De o mare influenţă s-a bucurat *Viziunea lui Ezdra*, în limba latină, cunoscută dintr-un manuscris de secol X. Din secolul al XII-lea, care a fost deosebit de productiv în materie de revelaţii, trei opere sînt printre cele mai importante : *Viziunea lui Alberic* (1127), scrisă de un călugăr

din Montecassino; *Viziunea lui Tundal* (1149), al cărei autor este cunoscut şi ca Thungdal; şi *Purgatoriul Sfîntului Patrick* (1189). *Viziunea lui Alberic* se poate să fi fost influenţată de legendele despre *mi'rāj*, trasmise de Constantin Africanul (1020-1087), un traducător din arabă care şi-a petrecut ultimii şaptesprezece ani din viaţă la Montecassino. *Viziunea lui Tundal* şi *Purgatoriul Sfîntului Patrick* aparţin creştinismului irlandez, dar, în pofida unei opinii susţinute încă de unii cercetători, nu par să reflecte nici o temă specific celtică.

Viziunea lui Alberic conţine un episod în care sufletul lui Alberic, pe atunci un băiat de 10 ani, este purtat de un porumbel prin cerurile planetare, pînă sus la tronul lui Dumnezeu. Ordinea cerurilor este ciudată (Luna, Marte, Mercur, Soarele, Jupiter, Venus, Saturn) şi pare să reflecte o încercare ratată de a integra două tradiţii: islamismul iudeo-creştin pe de o parte şi neoplatonismul elenist-hermetic de cealaltă parte. Încercările de a opera o integrare de acest fel nu au avut succes pînă la *Commedia* lui Dante, de la începutul secolului al XIV-lea.

Teoriile savante şi noile direcţii. Şcoala germană de istoria religiilor, reprezentată sau sprijinită de personalităţi ca Wilhelm Brandt, Wilhelm Anz, Wilhelm Bousset, Richard Reitzenstein, Franz Cumont, Joseph Kroll, Rudolf Bultmann şi Geo Widengren, a acordat un loc important doctrinei ascensiunii sufletului. Pornind de la scrieri în medio-persană din secolul al IX-lea, savanţii au dedus că aceste mărturii reflectau o ştiinţă iraniană străveche, pe care au transformat-o într-un fel de religie primordială, nu numai pre-creştină, dar şi pre-platonică. De fapt, inversul este cel adevărat, şi anume că scrierile în medio-persană erau direct influenţate de tradiţiile din Antichitatea tîrzie, iudaice, creştine, neoplatonice şi chiar islamice.

În ce priveşte ascensiunea sufletului, Bousset a preluat teoria lui Anz a originii iraniene a acestei doctrine şi a ajuns la concluzia că dualismul gnostic şi credinţa în ascensiunea sufletului îşi aveau ambele originea în Iran şi ar fi fost propagate în Antichitatea tîrzie prin intermediul misterelor lui Mithra. Bousset face distincţie între două clase de mărturii cu privire la ascensiune: una menţionînd trei straturi cereşti, căreia el îi atribuia un fundal antic iranian, iar cealaltă indicînd şapte ceruri şi căreia el îi atribuia o origine babiloniană. Aici Bousset îşi baza argumentaţia pe cîteva supoziţii false: că babilonienii nu erau familiarizaţi cu ascensiunea sufletului, că ei postulau un număr invariabil de şapte ceruri şi că stabileau o relaţie între aceste ceruri şi cele şapte „planete". De fapt, ideea ascensiunii

exista în religia babiloniană ca şi în celelalte religii, straturile cereşti variau în Babilon între trei şi nouă şi nici o relaţie între aceste domenii şi planete nu putuse fi stabilită înainte ca grecului Eudoxos din Cnidos (sec. V-IV a.C.) să-i fi venit ideea genială că traiectoriile complicate ale planetelor puteau fi explicate ca rezultat al mişcării cîtorva sfere omocentrice în jurul Pămîntului. Desigur, mărturiile iudaice referitoare fie la trei, fie la şapte ceruri trebuie să fi avut un fundal babilonian, căci ele nu stabilesc nici o relaţie între ceruri şi „planete". Cealaltă tradiţie principală, care se întinde de la Eudoxos şi Aristotel pînă la Dante şi Marsilio Ficino, este o tradiţie pur elenistică, care abia dacă are vreo tangenţă cu linia babiloniană-iudaică--musulmană. În ce priveşte Iranul, putem afirma cu certitudine că influenţa lui asupra dezvoltării celor două mari scheme ale ascensiunii a fost neglijabilă. Dimpotrivă, se pare că, în timpul domniei dinastiei Sassanide, religia iraniană a fost deschisă la diverse influenţe străine, un fenomen care a devenit încă şi mai intens după cucerirea islamică.

Toate interpretările savante tradiţionale ale ascensiunii sufletului – cea mai influentă versiune a lor fiind cea introdusă de *religionsgeschichtliche Schule* – au o caracteristică principală comună: reduc complexitatea fenomenului la căutarea unei origini comune, fie ea iraniană, pitagoreică, greacă în general, iudaică sau şamanică (Karl Meuli). S-au încercat şi abordări psihologice, din păcate prea mult influenţate de raţionalismul secolului al XIX-lea pentru a merita să fie discutate aici mai pe larg. Misiunea cercetării curente este orientată în mod necesar în mare parte spre o reexaminare critică şi, desigur, o respingere a teoriilor învechite. Mai degrabă decît căutarea originilor este necesară strîngerea unui corpus cît mai vast cu putinţă de mărturii din diferite tradiţii, în scopul demonstrării unor interferenţe, influenţe şi contacte interculturale. În acelaşi timp, respectul pentru specificul faptului religios ar trebui să nu întunece capacitatea cercetătorului de a recunoaşte categorii, modele şi tipologii universale.

Bibliografie

Cea mai bună carte a unui singur autor despre şamanism şi fenomenele asociate cu acesta din diferite contexte religioase rămîne cartea lui Mircea Eliade: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, ed. engleză revăzută şi adăugită (New York, 1964). Cea mai bună carte despre tehnicile *yoga* văzute

într-un context larg istorico-religios este tot cartea lui Mircea Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom*, ed. a II-a (Princeton, 1969).

Un studiu bibliografic la zi al problemei ascensiunii la cer din Grecia arhaică pînă la apocalipsele medievale este inclus în lucrarea mea *Psychanodia I: A Survey of the Evidences Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Leiden, 1983) [v. şi ed. rom.: *Psychanodia*, Bucureşti, Nemira, 1997]. Textele primesc un comentariu minuţios în *Expériences de l'extase*, Paris, 1984 [v. ed. rom.: *Experienţe ale extazului*, Bucureşti, Nemira, 1998].

Cîteva materiale referitoare la ascensiune în gnosticism şi Antichitatea tîrzie pot fi găsite în *The Origins of Gnosticism*, editată de Ugo Bianchi (1967, retipărită Leiden 1970); *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, editate de R. Van den Broek şi Maarten J. Vermaseren (Leiden, 1981); şi *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano*, editată de Ugo Bianchi şi Maarten J. Vermaseren (Leiden, 1982). Despre misterele lui Mithra şi ascensiunea la cer, cea mai fascinantă carte rămîne cea a lui Robert Turcan: *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (Leiden, 1975). Din păcate, teoria lui Turcan pare să nu reziste la provocarea cercetării recente. Un bun studiu despre Macrobius şi trecerea sufletului prin sfere este cel al lui Jacques Flamant: *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du quatrième siècle* (Leiden, 1977).

O solidă prezentare a misticismului iudaic *merkabah* este cea a lui Ithamar Gruenwald: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980). O bibliografie bună referitoare la ascensiunea la cer în Iran este dată în cartea lui Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland* (Napoli, 1980).

Nu există o lucrare de ultimă oră referitoare la mi'rāj. Cei interesaţi de acest subiect trebuie să recurgă la lucrarea lui D. Miguel Asín Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina comedia, seguida de la historia y critica de una polémica*, ed. a doua (Madrid, 1943), tradusă de Harold Sunderland ca *Islam and the Divine Comedy* (Londra, 1926), şi la studiile lui Enrico Cerulli: *Il „Libro della Scala": La questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vatican, 1949) şi *Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Vatican, 1972).

Un studiu bun al celor mai importante viziuni şi apocalipse medievale este dat în *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, de Jacques Le Goff.

Cea mai bună carte referitoare la teoria renascentistă a vehiculului spiritual al sufletului de la Ficino pînă la Campanella rămîne lucrarea lui Daniel P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella* (Londra, 1958). Poate fi suplimentată de articolul meu, „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", în: *Biblioteca della Rivista di storia e letterattura religiosa* 17 (1981), pp. 360-408.

Astrologie

Cînd astrologia, un produs al civilizaţiei elenistice, a apărut la sfîrşitul secolului al III-lea a.C., originile ei au fost atribuite revelaţiilor zeului egiptean Hermes (Thoth). Totuşi, cei care o practicau erau numiţi de obicei „chaldeeni", formulă lipsită în realitate de orice referire istorică la Mesopotamia. Astrologia elenistică era de fapt o combinaţie de religie astrală chaldeană şi egipteană, astronomie greacă şi metode de calcul. (Vezi CER, articolul CERUL CA HIEROFANIE.) Chiar dacă astrologia elenistică şi astrologia Antichităţii turzii au preluat caracteristicile diferitelor tradiţii locale cînd au fost exportate în India, China şi ţările islamice, componentele lor de bază sînt, pretutindeni, ştiinţa greacă şi tradiţia astrală chaldeană şi egipteană.

De fapt, contribuţia celei din urmă la astrologia greacă este discutabilă, căci tradiţiile chaldeană şi egipteană erau foarte divergente în unele privinţe. Totuşi, ideea a două planete malefice – Marte şi Saturn – este de origine chaldeană; de origine egipteană, dar nu mai veche de secolul al III-lea a.C. (bazată însă şi pe o doctrină anterioară a „cîrmuitorilor timpului", *chronokratores*), este invenţia celor 36 de decani ai zodiacului. Acesta a fost numit *zoidiakos* (de la *zoidion*, „figură cioplită") de grecii din secolul al V-lea, după formele figurilor pe care îşi imaginau ei că le văd în constelaţiile cereşti. Despre unul dintre cele mai vechi tratate astrologice, o compilaţie elenistică datînd din secolul al II-lea a.C., se spune că ar fi de asemenea de origine egipteană. Este atribuit faraonului egiptean mitic Nechepso, cît şi preotului Petosiris, care poate fi chiar acel Petosiris a cărui mumie a fost găsită într-un mormînt de secol IV a.C. descoperit la Eshumēn în Egiptul de Sus.

Eudoxos din Cnidos (408-355 a.C.), părintele astronomiei greceşti, era versat şi în principiile astrologiei universale şi meteorologice.

Marele astronom Hipparchus (activ în anii 146-127 a.C.) a studiat corespondenţele semnelor planetare cu oamenii şi caracteristicile geografice ale pămîntului; era familiarizat şi cu melotezia astrală (studiul despre corespondenţele dintre corpul omenesc şi planete, zodii şi decani) şi cu astrologia hermetică.

Astrologia hermetică mireană se ocupa cu studiul astrologiei universale (*genika*), cu perioadele şi ciclurile lumii (*apokatastaseis*), cu sorţii planetelor (*kleroi*) şi cu horoscopul lumii, trasat conform poziţiei planetelor în zodii în momentul cînd a fost creat Pămîntul (*thema mundi*). Se ocupa şi cu interpretarea semnelor, cum ar fi cele manifestate în *omenii*, augurii transmişi de tunet (*brontologia*) sau prognozele date de Anul Nou (*apotelesmata*). În plus, astrologia hermetică cuprindea studiul corespondenţelor dintre fenomenele astrale şi corpul uman sau obiectele materiale, ca în studiul astrologiei individuale sau medicale (*iatrologice*); cuprindea medicina astrologică (*iatromathematika*), bazată pe o melotezie astrală complicată, şi studiul corespondenţelor dintre stele, pietre preţioase, plante şi metale. Majoritatea textelor de astrologie hermetică nu mai există, dar ele au fost citate frecvent de scriitorii din Antichitatea tîrzie şi Renaştere.

Dezvoltarea astrologiei a fost influenţată în mod decisiv de marele astronom Ptolemeu (Claudius Ptolemaeus, c. 100-178 p.C.), autorul lucrării *Apotelesmatika* (cunoscută şi ca *Tetrabiblos* sau *Quadripartitum*), care a făcut cunoscut pseudo-epigraful *Karpos* sau *Centiloquium*. Alţi astrologi importanţi din Antichitatea tîrzie au fost Vettius Valens, autor al cărţii *Anthologeuon biblia* (scrisă între 152 şi 188 p.C.), şi Firmicus Maternus, care a scris *Matheseos libri VIII* în jur de 355, înainte de a deveni creştin.

După închiderea Şcolii filozofice din Atena în 529 p.C., mai mulţi cărturari greci au emigrat în Persia, unde li s-a garantat azil de către împăratul Khosrow I (531-579). Acolo au tradus cîteva texte greceşti, dintre care unele erau tratate astrologice, în medio-persană (pahlavi). Aceste tratate au fost mai tîrziu traduse din pahlavi în arabă de Abū Ma'shar (787-886), cunoscut şi ca Albumasai, un erudit de la curtea califului al-Ma'mūn din Bagdad. Multe texte au intrat în corpusul de lucrări arabe despre astrologie prin Persia: arabul Masala (c.770-820), compilînd un catalog de cărţi despre astrologie, enumeră 46 de titluri de provenienţă arabă. Pe la 750, arabii manifestau un interes considerabil pentru astrologie. Traducerile arabe

ale unor texte astrologice au avut o mare influenţă asupra gîndirii medievale şi renascentiste.

Astrologia greacă a ajuns în India între sec. al III-lea şi sec. I a.C., introdusă probabil de un călugăr budist. Cel mai important astrolog indian a fost filozoful din secolul al VI-lea Varāhamihira, autor al unor tratate astrologice şi al lucrării *Pānca-siddhāntikā*, care conţine tot ce se cunoştea pe atunci din astronomia indiană, egipteană, greacă şi romană. În orice caz, cu toată dezvoltarea ei ulterioară şi influenţa de mai tîrziu, astrologia indiană nu a fost originală. Astrologia chineză se poate să-şi fi avut sursa în astrologia indiană, dar se bazează în primul rînd pe un impresionant sistem indigen de corespondenţe între microcosm şi macrocosm.

Rolul astrologiei în viaţa culturală şi politică a Europei din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea e doar parţial cunoscut. Astrologia a avut un loc proeminent în ştiinţa Renaşterii, dar şi-a pierdut treptat poziţia după ce Biserica s-a disociat de astrologie la sfîrşitul secolului al XVI-lea, în timpul Reformei. Numai numele cîtorva dintre cei mai mari astrologi ai Renaşterii mai sînt cunoscute astăzi: Johann Müller (cunoscut ca Regiomontanus), Guido Bonato din Forli şi Lucas Gaurico, episcop de Civitate (Napoli), care lucra pentru Catarina de Medicis.

Unii astrologi, astăzi aproape necunoscuţi, erau faimoşi odinioară pentru că profeţiseră evenimente publice. Predicţiile lor erau asociate cu teoria care sugera influenţa universală a Marilor Conjuncţii ale planetelor şi semnelor zodiacale asupra evenimentelor religioase şi politice. Această teorie datează din Antichitate şi a fost mult discutată de gînditorii arabi al-Kindi şi Abū-Ma'shar. Una dintre cele mai cunoscute profeţii stabilea că Luther şi Reforma erau consecinţele conjuncţiei planetelor superioare Jupiter şi Saturn în Scorpion, în noiembrie 1484. Interpretînd conjuncţia, Johann Lichtenberger a prezis că se va naşte un reformator german care va deveni călugăr şi va avea ca sfetnic un alt călugăr. Profeţia a fost redescoperită mai tîrziu şi asociată cu Luther (născut în 1483) şi Philipp Melanchthon.

În timpul secolului al XVI-lea, teoria conjuncţiilor a jucat un rol important în lucrările lui Cyprianus von Leowitz şi ale englezului Richard Harvey. La începutul secolului al XVII-lea, teoria a fost utilizată de Johannes Kepler în calculele sale astrologice cu privire la o stea care apăruse în 1604. Pe baza apariţiei acestei nova, Kepler pretindea că era în stare să calculeze data exactă a naşterii lui Isus

Cristos care, fiind un mare profet, trebuia să se fi născut în perioada unei Mari Conjuncţii. Iar naşterea lui trebuia şi ea să fi fost anunţată de o nova, Steaua Magilor. Aceste calcule nutreau speranţa că o reformă generală a credinţei ar schimba deplorabilele condiţii ale umanităţii contemporane. Aceeaşi speranţă a fost exprimată şi de adepţii lui Johann Valentin Andreae (1586-1654), autor al manifestelor rozicruciene. Datele ultimelor două Mari Conjuncţii figurează ca unele de mare importanţă în istoria apocrifă a fondatorului ordinului Roza-Cruce.

Autorităţile se temeau de predicţiile astrologice, pentru posibilele lor consecinţe politice dăunătoare. Astrologia a fost frecvent condamnată sau interzisă de-a lungul Antichităţii şi Renaşterii. De exemplu, pentru a contracara efectele profeţiei privitoare la reformatorul Bisericii născut sub conjuncţia din 1484, Inocenţiu al VIII-lea a emis bula papală *Summis desiderantes affectibus*, care a avut cu siguranţă efect asupra vînătorii de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. În cele din urmă, astrologia a fost condamnată oficial de Biserică la sfîrşitul secolului al XVI-lea, ca o consecinţă a altor predicţii dezastruoase. Totuşi, tendinţele liberale de la începutul secolului al XVII-lea s-au sprijinit în mare măsură pe prezicerile astrologice. Astrologia pare să continue a exercita o oarecare înrîurire asupra vieţii politice şi culturale a Europei moderne, deşi e mult mai puţin influentă decît a fost în perioada secolelor XV-XVII.

Respingerile astrologiei au un tipar comun, care constă de obicei în negarea posibilităţii ca stelele să influenţeze treburile omeneşti. Unele dintre aceste respingeri rămîn faimoase, cum ar fi cele ale lui Girolamo Savonarola, Giovanni Pico della Mirandola şi Jean Calvin. Deşi *Disputationes astrologiam adversus divinatricem* ale lui Pico au rămas nepublicate, din cauza morţii sale subite în 1494, este foarte posibil ca acest tratat semioficial să fi avut misiunea de a populariza metodele antiastrologice ale lui Inocenţiu al VIII-lea şi ale succesorului său, şi de a obţine astfel pentru Pico o iertare totală a greşelilor sale trecute, pregătindu-i totodată calea pentru o înaltă carieră ecleziastică.

Metodele astrologiei. Astrologia greacă se baza pe astronomia greacă, abstrusă şi dificil de practicat. Acesta este şi unul dintre principalele motive pentru care mulţi dintre autorii de tratate astrologice din Antichitate şi Antichitatea tîrzie au făcut erori de inadvertenţă în

formulările astrologice, care erau prin însăşi natura lor aproape imposibil de aplicat. Un alt motiv pentru varietatea sistemelor astrologice şi chiar contradicţiile dintre ele în Antichitatea tîrzie a fost ponderea tradiţiei. Sistemele numerice tradiţionale complexe ale astrologiei au fost inevitabil alterate în transmiterea lor şi rareori erau interpretate la fel de doi autori diferiţi. De exemplu, sistemele numerice ale tabelelor specific astrologice puteau fi interpretate în diverse moduri: *horia* (*fines*, *termini*), porţiuni dintr-un semn zodiacal distribuite între cele cinci planete; tabelele „exaltaţiilor" planetelor în diferite semne zodiacale (*hupsomata*); tabelele „depresiilor" planetelor (*tapeinomata* sau *deiectiones*); tabelele acelor aşa-numite *portes vacuae* sau *vacantes*, „spaţiile goale" ale zodiacului ş.a.m.d. Ptolemeu a încercat să elimine discrepanţele între diferitele tradiţii, înlocuind tradiţiile corupte sau ininteligibile cu serii numerice legate de operaţii logice, aritmetice.

Astrologia suprapune două sisteme complexe diferite: cel al cerurilor şi cel al destinelor colective şi individuale ale fiinţelor omeneşti aflate pe Pămînt. Prin scrutarea cerului (precum şi prin interpretarea acestor observaţii, conform unui cadru de presupoziţii teoretice, ne-observaţionale), aceste sisteme încearcă să dea seama de schimbările petrecute înăuntrul sistemului uman, care sînt de altminteri impredictibile, insesizabile şi nesistematice. Este adevărat că, dintr-un punct de vedere ştiinţific, nu există nici o legătură reală între cele două sisteme, şi de aceea astrologia greacă a fost percepută ca o încercare de a oferi justificare matematică unor presupoziţii teoretice absurde. Totuşi, în loc de a se sublinia natura arbitrară şi baza teoretică incorectă ale astrologiei, contribuţiile ei ar trebui să fie considerate dintr-un punct de vedere psihologic. Alegerea unui sistem analog celui al sorţii omeneşti reflectă o înţelegere adîncă a caracterului efemer şi singular al vieţilor şi întîmplărilor omeneşti.

Sistemele astrologice sînt sisteme cu alegere multiplă, bazate pe cîţiva operatori informaţionali capabili să dea seama de un număr aproape nelimitat de operaţii. Acest „program de computer" astrologic a fost utilizat pentru a stoca informaţia în memorie de cîteva sisteme mnemotehnice.

Primul operator din zodiac, sau roată, se compunea din cele douăsprezece constelaţii (grupuri de stele mai mult sau mai puţin arbitrare) printre care circulă planetele. În plus faţă de aceste constelaţii există şi altele, care nu se află pe ruta planetelor; ca semne

extrazodiacale (*paranatellonta*) care răsar împreună cu semnele zodiacului, ele pot de asemenea figura în calculele şi analizele astrologice. Începînd cu zodia care răsare la echinocţiul de primăvară, cele douăsprezece constelaţii sînt: Berbecul (*Krios*, Aries), Taurul (*Tauros*, Taurus), Gemenii (*Didumoi*, Gemini), Racul (*Karkinos*, Cancer), Leul (*Leon*, Leo), Fecioara (*Parthenos*, Virgo), Balanţa (*Zugos*, Libra), Scorpionul (*Skorpios*, Scorpio), Săgetătorul (*Toxotes*, Sagittarius), Capricornul (*Aigokeros*, Capricorn), Vărsătorul (*Hudrochoos*, Aquarius) şi Peştii (*Ichthues*, Pisces). Cele douăsprezece semne ale zodiacului sînt grupate apoi în triunghiuri, după forma lor, după sex, calitate (rece, cald, umed sau uscat) şi după elementul căruia îi aparţin. Astfel Aries, Leo şi Sagittarius formează triunghiul de foc; Taurus, Virgo şi Capricorn triunghiul de pămînt; Gemini, Libra şi Aquarius triunghiul de aer; iar Cancer, Scorpio şi Pisces triunghiul de apă.

Fiecare din cele douăsprezece semne ocupă 30 de grade din cercul de 360 de grade. Fiecare semn e divizat mai departe în trei decani (*dekanoi*), de cîte 10 grade fiecare; ei sînt uneori divizaţi în segmente de cîte un grad (*monomoiriai*). Fiecărui semn i se atribuie trăsături constante, conform elementului, calităţii, sexului, formei şi poziţiei sale. Zodiacul se roteşte pe un plan imaginar divizat în *topoi* („locuri" sau „case"). Există două sisteme de *topoi*: (1) un sistem de 8 case (*oktotopos*), care este descris numai de Marcus Manilius şi Firmicus Maternus, şi (2) un sistem mai general de 12 case (*dodekatopos*). Cele 12 case sînt: viaţa (*vita*), averea (*lucrum*), fraţii şi surorile (*fratres*), părinţii (*parentes*), fiii (*filii*), sănătatea (*valetudo*), căsătoria (*nuptiae*), moartea (*mors*), călătoriile (*peregrinationes*), onorurile (*honores*), prietenii (*amici*) şi duşmanii (*inimici*). Conform unui cuplet medieval mnemotehnic, erau numite aşa:

Vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo
Uxor, mors, pietas, regnum benefactaque, carcer.

Revoluţia zodiacului în cadrul caselor face posibile multe combinaţii semnificative; totuşi, marea variabilitate a sistemului se datorează mişcărilor planetelor. Conform sistemului geocentric, există şapte „planete", aranjate în funcţie de distanţa lor faţă de Pămînt şi de lungimea respectivelor lor revoluţii: Luna, Mercur, Venus, Soarele, Marte, Jupiter şi Saturn. Acestea erau clasificate apoi după sex şi

calitate. Marte şi Saturn erau definite ca specific „malefice", o caracteristică moştenită din astrologia babiloniană.

Ptolemeu a stabilit că planetele au două feluri de „aspecte": (1) aspectul determinat atît de poziţiile lor în zodiac cît şi (2) de poziţiile lor unele faţă de altele. Cea mai importantă poziţie a primului aspect este aşa-numitul *idioprosopos*, poziţia unei planete cînd se află la aceeaşi distanţă circulară de Soare şi Lună ca domiciliul ei faţă de domiciliile Soarelui şi Lunii. Domiciliile (*oikoi*) sînt semnele zodiacale guvernate de fiecare planetă. Soarele şi Luna guvernează fiecare numai cîte o zodie, respectiv Leo şi Cancer; celelalte planete guvernează fiecare cîte două zodii. Mercur guvernează Gemini şi Virgo; Venus, Taurus şi Libra; Mars, Aries şi Scorpio; Jupiter, Sagittarius şi Pisces; iar Saturn, Capricorn şi Aquarius. Pe lîngă domicilii, fiecare planetă are o „exaltaţie" la un loc special dintr-o zodie, şi o „depresie" (sau un „exil") în alta.

Din celălalt fel de aspect, Ptolemeu citează doar două poziţii: *sunaphe*, „contact", sau *kollesis*, „aderare" (lat. *contactus*, *coniunctio*, *applicatio* sau *glutinatio*), poziţii care apar cînd două planete se întîlnesc pe acelaşi meridian. Conjuncţia este urmată de o separaţie sau *aporroia* (lat. *defluxio*). Alte cîteva poziţii au fost adăugate succesiv la acestea două, dar ele nu se bazau pe poziţiile relative ale planetelor, ci pe puterea lor de a emite raze, *aktinobolia* (*emissio radiorum*). Cînd aceste raze se întîlnesc în anumite condiţii, ele formează „figuri" (*schemata*), numite în latină *adspectus*, din pricina felului în care „privesc" planetele (*adspicio*) unele la altele. Termenul *aktinobolia* însuşi era folosit de obicei pentru a indica un aspect negativ în care o planetă putea fi „blocată" sau „asediată" (gr. *perischesis* sau *emperischesis*; lat. *detentio* sau *absidio* etc.). Deşi conjuncţia cu planetele malefice e de obicei malefică, există două aspecte care sînt întotdeauna benefice (120° şi 60°) şi altele două care sînt întotdeauna negative (opoziţie sau 180° şi pătrat sau 90°).

Se spunea că zodiile, decanii şi planetele guvernează atît regiunile Pămîntului cît şi corpul omenesc. Corespondenţele dintre ele sînt clasificate conform chorografiei astrologice – distribuţia influenţelor siderale ale *oikoumenei* – şi conform meloteziei – doctrina corespondenţelor dintre astre şi corpul omenesc. Există trei feluri de melotezie, după cum se ia în considerare respectiv influenţa zodiilor, a decanilor sau a planetelor. Celor şapte planete le sînt atribuite corespondenţe

cu metale, pietre, plante şi animale. Acestea sînt utilizate în medicina astrologică sau *iatromathematike*, o ştiinţă complicată de atribuire a unor medicamente sau a altor remedii în funcţie de poziţia momentană şi influenţa planetelor, în special a Lunii.

Prezicerile astrologice sînt de două feluri: (1) preziceri generale sau catolice (*katholikos*, „universal"), bazate pe evenimente extraordinare sau spectaculoase cum ar fi eclipsele, cometele, meteoriţii, Marile Conjuncţii, *aurora borealis* etc.; şi (2) preziceri particulare sau relative la naştere (*genethliakos*), care se ocupă de poziţia şi influenţa stelelor la naşterea cuiva. Astrologul trasează „tema naşterii" (lat. *thema*, sau *diathema tes geneseos*; lat. *constellatio*), determinînd mai întîi *horoskopos* (lat. *ascendens*) (sau „indicatorul") zodiei sau planetei în ascensiune la orizontul estic în momentul precis al naşterii omului. După ascendent, alte trei puncte sînt determinate pe zodiac: zenitul (gr. *mesouranema*; lat. *medium coelum*), nadirul (gr. *antimesouranema* sau *hupogeion*; lat. *imum coelum*) şi orizontul vestic (gr. *dusis*, lat. *occasus*).

Cum linia meridiană nu este perpendiculară pe linia orizontului, problema „ascensiunilor" (*anaphorai*) fiecărui semn zodiacal nu este una simplă; ascensiunea lor oblică, conformă înclinaţiei reale a zodiacului, trebuie transpusă în planul ecuatorial, iar viteza lor angulară depinde de latitudinea locului geografic în care se fac calculele. În Antichitate, se desenau tabele pentru „şapte climate" sau latitudini. Astrologul trebuie să calculeze cu acurateţe ascensiunile zodiilor şi planetelor şi să epuizeze, într-o temă natală, toate combinaţiile posibile ale constituenţilor sistemului.

Bibliografie

Cea mai bună lucrare despre astrologia greacă şi romană este *L'astrologie grecque*, a lui Auguste Bouché-Leclercq (Paris, 1899). Ar trebui suplimentată acum cu „Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte", de Wilhelm Gundel şi Hans Georg Gundel, apărută în *Sudhoffs Archiv*, nr. 6 (Wiesbaden, 1966). Cea din urmă conţine şi informaţii preţioase cu privire la istoria astrologiei în afara Greciei şi a Romei. O excelentă lucrare de popularitate despre astrologie este *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel: Aus der Geschichte der Astrologie*, de Wilhelm

Gundel (Heidelberg, 1959[2]). O altă lucrare valoroasă şi populară este *Sternglaube und Sterndeutung : Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, a lui Franz Johannes Boll şi Carl Bezold, editată de Wilhelm Gundel (Leipzig, 1926).

Numeroase texte astrologice greceşti au fost strînse în *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, editat de Franz Cumont şi Franz Johannes Boll (Bruxelles, 1898).

Nu există un catalog al lucrărilor renascentiste despre astrologie. Cîteva informaţii generale procură Weyne Shumaker în *The Occult Sciences in the Renaissance* (Berkeley, 1972). Unele detalii despre astrologia renascentistă se găsesc în *Astrologie*, de Will-Erich Peuckert (Stuttgart, 1960).

Informaţii cu privire la astrologia renascentistă pot fi găsite şi în scrierile unor astrologi mai puţin cunoscuţi, ca Richard Argentine, Lucio Bellanti, Petrus Buccius, Joachim Camerarius, Johann Clario, A. Couillard, Claude Dariot, L. Digges, John Eschuid, Oger Ferrier din Toulouse, Thomas Finck, Oronce Fine, Giovanni Maria Fiornovelli, Jacques Fontaine, Marcus Frytschius, Alonso de Fuentes, W. Fulke, Giovanni Paolo Gallucci, Jean Ganivet, J. Garcaeus, A.P. Gasser, Francesco Giuntini, Bernardo de Granollachs din Barcelona, Joseph Grünbeck, J. Guido, A. Guillermin, Richard Harvey, Jacob Koebel, Edmond Le Maistre, Cyprianus von Leowitz, Johann Lichtenberger, R. Lindenberg, G. Marstallerus, Giacomo Marzari, Antoine Mizauld, Sebastian Münster, V. Nabod, Paolo Nicoletto din Veneţia, Augustinus Niphus, Caspar Peucer, Alessandro Piccolomini, Annibale Raimondo, Henricus Rantzovius (guvernator de Holstein şi posesor al unei biblioteci de 7 000 de volume), Gregorius Reisch, J.F. Ringelbergius din Anvers, Cornelius Scepperus, Johann Schöner, Jac. Schonheintsz, Joh. Stadius, Joh. Taisnier, Georg Taunstetter-Collimitus, Johannes Virdung din Hasfurt *et al.*

Pentru lucrări care discută teoria Marilor Conjuncţii, vezi Abū Ma'shar, *De Magnis Conjunctionibus Annorum revolutionibus ac eorum perfectionibus octo continens tractatus* (Veneţia, 1515) ; Johann Lichtenberger, *Prognosticatio Latina Anno LXXXIII/ 1483 ad magnam coniunctionem Saturni et Jovis quae fuit anno LXXXIIII/ 1484 ac eclipsis solis anni sequentis sc. LXXXV/ 1485 confecta ac nunc de nouo emendata* (Moguntiae, 1492) ; Cyprianus von Leowitz, *De Conjunctionibus magnis insignibus superiorum planetarum, Solis defectionibus et Cometis* (1564) ; şi Richard Harvey, *An Astrological Discourse upon the great and notable Conjunction of the two superior planets, Saturn and Jupiter, which shall happen the 28th day of April, 1583* (London, 1583).

Bendis

În mărturiile greceşti, această zeiţă sud-tracică este cunoscută sub variate nume, ca Bendis, Béndis sau Mendis. Numele ei este explicat, fără nici o controversă, ca derivat din indo-europeanul **bhendh-*, „legătură". Era probabil o zeiţă a căsătoriei, a cărei funcţie era să vegheze asupra legăturilor matrimoniale.

Încă din 429/8 a.C., Bendis era obiectul unui cult statal în Atena. În ceremoniile numite Bendideia, care se desfăşurau în ziua a nouăsprezecea sau a douăzecea a lunii Thargotion, aveau loc două procesiuni, una formată din tracii bogaţi şi influenţi din Pireu, cealaltă din atenieni. Bendideion sau templul lui Bendis era situat pe dealul Munychia.

Bendideia, aşa cum este descrisă în *Republica* lui Platon (327a-c), era spectaculoasă, dar nu conţinea nici o urmă din caracterul orgiastic al riturilor practicate în venerarea unei mari zeiţe. Bendis era în mod obişnuit identificată cu Artemis a grecilor; este prin urmare enigmatic că Herodot, care era foarte familiarizat cu ateniana Bendis, uită să-i menţioneze numele în legătură cu tracica Artemis (*Istorii* 4.33 şi 5.7). Poate că Herodot se gîndea la o altă zeiţă tracă, nu la Cotys totuşi, căreia i s-ar aplica, oricum, aceeaşi obiecţie.

Pe reliefuri şi statuete mici, Bendis este reprezentată purtînd veşminte trace şi un coif ascuţit (frigian). Atributele ei sînt deseori o cupă sacrificială în mîna dreaptă şi o suliţă în mîna stîngă. Pe monezile bithiniene însă, ea este reprezentată ţinînd două suliţe în mîna dreaptă şi un pumnal în mîna stîngă. Pe monezi din Kabyla, ea poartă două torţe, sau o torţă şi o *patera*. Torţele erau şi atributul zeiţei greceşti Hecate, cu care Bendis a fost frecvent identificată.

Un templu consacrat lui Bendis sau Mendis exista în 188 a.C. pe ţărmul vestic al Hebrosului. Mărturii ulterioare menţionează un alt

templu în Egipt, lîngă Ptolemais. Numele ei este atestat ca un antroponim atît în Tracia cît şi în Grecia.

Cu tot rolul său proeminent în Atena, Bendis nu trebuie considerată o divinitate importantă. Cultul Dianei la soldaţii romani din Dacia şi din sudul Dunării nu are în mod necesar vreo legătură cu Bendis.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Pentru o discuţie mai detaliată, vezi eseul Zlatozavei Goceva: *Der Bendiskult und die Beziehungen zwischen Thrakien und Kleinasien*, în *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, volumul I, editat de Margaret B. de Boer şi T.A. Edridge (Leiden, 1978), pp. 397-404.

Cavalerii Daci

Aşa-numiţii Cavaleri Daci erau asociaţi cu o religie misterică a geţilor şi a dacilor, popoare de neam tracic care trăiau în Dacia antică (aproximativ echivalentă cu România din epoca modernă). Cultul Cavalerilor Daci sau Danubieni a început să se răspîndească printre soldaţii romani curînd după 106 p.C., cînd Dacia a fost cucerită de Traian şi făcută provincie a Imperiului Roman. Urme ale acestui cult au fost găsite chiar în zone foarte îndepărtate de cea de origine, precum provinciile romane Galia şi Britania.

S-au păstrat numeroase referiri şi geme care-i înfăţişează pe Cavalerii Daci. Din cele 232 de piese catalogate de Dumitru Tudor (1969-1976), 60 au fost găsite în Dacia, 24 în Moesia Superior, 34 în Moesia Inferior, 47 în Pannonia Inferior şi 25 în Pannonia Superior. Majoritatea reliefurilor dace sînt făcute din marmură. Au fost copiate pe scară mare în plumb, un material extrem de scump, a cărui utilizare poate fi explicată doar prin scopurile magice pentru care se confecţionau imaginile Cavalerilor Daci. Din cele 90 de copii în plumb existente, 44 au fost găsite în Pannonia Inferior.

Cele mai vechi reliefuri reprezintă doar un singur călăreţ, a cărui iconografie era influenţată de cea a Cavalerului Trac. (Vezi CAVALERUL TRAC.) Monumente mai tîrzii prezintă doi cavaleri, de-o parte şi de alta a unei zeiţe al cărei atribut simbolic principal este un peşte. Din cele 31 de piese aparţinînd tipului cu un călăreţ, 18 s-au găsit în Dacia. Tipul cu doi călăreţi aparţine perioadei tîrzii a acestui cult, care a înflorit în secolul al III-lea p.C. şi a decăzut în al IV-lea.

În afara celor doi călăreţi şi a zeiţei cu un peşte, iconografia monumentelor include personaje prosternate, servitori şi diverse simboluri, ca Soarele, Luna, stele şi numeroase animale (incluzînd berbecul, cîinele, leul, vulturul, păunul, corbul, cocoşul, şarpele şi uneori chiar taurul). Interpretările date de savanţi zeiţei sînt foarte

divergente. Cei doi călăreţi au fost identificaţi cu Dioscurii de către unii cercetători şi cu fraţii Cabiri de alţii. Iconografia greacă a Dioscurilor avusese un impact cu totul particular asupra Cavalerilor Daci, dar toate aceste ipoteze savante sînt mai mult sau mai puţin fanteziste.

Este verosimil ca unele credinţe şi practici, împrumutate în special din mithraism, să se fi adăugat unui cult local dacic şi ca aceste împrumuturi să fi schimbat cultul într-o religie de mistere. Deşi mitul Cavalerilor Daci rămîne necunoscut, putem afirma cu siguranţă că el se baza pe unele credinţe dacice neîmpărtăşite de tracii de la sud de Dunăre. Cei doi călăreţi şi zeiţa trebuiau probabil să stabilească o legătură între trei niveluri cosmice (cer, pămînt şi lumea subterană), după cum pare să sugereze împărţirea reliefurilor în trei registre.

Numai trei grade de iniţiere erau prezente în misterele Cavalerilor Daci: Aries („Berbecul"), Miles („Soldatul") şi Leo („Leul"). Primele două erau plasate sub influenţa planetei Marte, ultimul sub influenţa Soarelui. Dacă interpretăm numeroasele animale înfăţişate în reliefurile Cavalerilor Danubieni drept entităţi astrologice, atunci putem presupune că simbolismul acestei religii de mistere era extrem de complicat. Inscripţiile sînt într-un număr neobişnuit de mic, scurte (în special cele de pe geme) şi indescifrabile. Iniţiaţii în mistere îşi identificau gradul prin embleme şi sigilii; de exemplu, o gemă de provenienţă necunoscută poartă ca inscripţie unicul cuvînt *leon*. Este foarte probabil ca sacrificarea unui berbec să fi jucat un rol important în aceste mistere.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Vezi excelenta operă a lui Dumitru Tudor despre Cavalerii Daci, *Corpus monumentorum religionis equitum Danuvinorum*, 2 vol. (Leiden, 1969-1976). Volumul 1, *The Monuments*, tradus de Eve Harris şi John R. Harris, este un catalog detaliat; volumul 2, *The Analysis and Interpretation of the Monuments*, tradus de Christopher Holme, este o analiză minuţioasă a teoriilor savante cu privire la aceste mistere.

Cavalerul Trac

Aşa-numitul Cavaler Trac, un semizeu care s-a aflat în centrul unui cult din Tracia antică, este cunoscut în special din sculpturi şi inscripţii datînd din secolul al IV-lea a.C. pînă la începutul secolului al IV-lea p.C. În inscripţiile greceşti şi latine, el este identificat pur şi simplu ca „eroul" (de obicei *hêrôs* sau *heros*, dar şi *hêrôn*, *heron*, *eron* etc.). Conform lui Dimiter Detschew (1957, p. 200), numele Cavalerului Trac se referea probabil la termenul trac pentru „erou", **ierus* sau **iarus*, care are paralele celtice. Dacă este aşa, atunci faptul lingvistic consolidează analogiile religioase între acest tip tracic de divinitate şi eroii greci.

Cele mai vechi monumente ale Cavalerului Trac aparţin secolului al IV-lea a.C., dar cultul său a fost deosebit de influent în Tracia şi Moesia Inferior (i.e., regiunea aşezărilor greco-romane de pe ţărmul vestic al Mării Negre) în timpul secolelor al II-lea şi al III-lea p.C. Iconografia romană şi inscripţiile din acea vreme arată că era identificat cu Asclepios, Apollo, Dionysos, Silvanus şi alte divinităţi. Purta epitetele *soter* („salvator"), *iatros* („vindecător") şi chiar *megas theos* („mare zeu"), acesta din urmă în cetatea Odessus (Varna de astăzi), unde era cunoscut şi sub numele tracic *Darzalas*.

Monumentele existente referitoare la Cavalerul Trac sînt reliefuri şi statuete avînd fie caracter votiv, fie funerar. Cavalerul este reprezentat de obicei călărind la dreapta, spre un copac pe care este încolăcit un şarpe. În inscripţii, epitete greceşti şi latine sînt adăugate adesea numelui generic al eroului, arătînd că acest cult era adaptat la eroi particulari, cunoscuţi uneori pe numele lor trac. Epitetele sînt de obicei toponime, nume de triburi sau atribute ale Cavalerului.

Numele adoratorilor sînt cunoscute din inscripţiile votive. Este interesant de remarcat că 61% din adepţii înregistraţi în Moesia Inferior şi Dacia (România şi Basarabia de astăzi) purtau nume

greceşti sau greco-romane, 34% nume romane şi numai 5% purtau nume de origine tracă sau traco-romană. Prin urmare, se poate presupune că majoritatea adepţilor acestui cult în Moesia Inferioară erau greci.

Se ştie puţin despre cultul în sine, care era o combinaţie de credinţe greceşti şi tracice. Era legat desigur în cea mai mare măsură de concepţiile despre supravieţuirea după moarte şi despre mîntuire şi se poate să fi conţinut noţiuni de supravieţuire fie în lumea subpămînteană, fie în cer. Avea o largă răspîndire în rîndul populaţiei din Tracia şi Moesia Inferior, iar adepţii acestui cult erau oameni de diverse categorii sociale şi origini etnice. Din cîte ştim, cultul nu a luat niciodată forma unei religii misterice, cu comunităţi secrete organizate într-o ierarhie. Cultul Cavalerului Trac a dispărut în prima jumătate a secolului al IV-lea p.C. (Vezi şi CAVALERII DACI.)

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Despre numele Cavalerului Trac, vezi Dimiter Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* (Viena, 1957). Pentru o listă a monumentelor din sudul Traciei, împreună cu o explicaţie şi o istorie a cultului, vezi Gawrill I. Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien,* 2 vol. (Budapesta, 1938). Pentru un catalog al monumentelor din Moesia Inferior şi Dacia, vezi Nubar Hampartumian, *Corpus Cultus Equitis Thracii*, vol. 4, *Moesia Inferior (Romanian Section) and Dacia* (Leiden, 1979).

Călătoria la cer (păgînă)

A. Introducere

Aşa-numita „călătorie a sufletului la cer" (*Himmelsreise*), o expresie improprie, care desemnează diverse tipuri de ascensiune (de exemplu în corp, sau doar în spirit, sau chiar într-un mod neprecizat), este un fenomen foarte cunoscut şi important, referitor la care există numeroase indicii în materialele religioase şi populare din întreaga lume. După cum a remarcat Carsten Colpe (vezi indicele bibliografic), clasificarea acestor materiale este o chestiune complicată, deoarece, pe lîngă anumite tipuri (de ex. cel şamanic), este vorba aici despre o varietate de evoluţii istorice diferite, ceea ce creează dificultatea de a aplica o structurare pur genetică. Şi căutarea originii ideii de călătorie a sufletului la cer – căutare care a inspirat unele cercetări din trecut – trebuie considerată astăzi ca o problemă insolubilă şi în cele din urmă falsă. Se poate constata că, indiferent de numeroasele forme istorice pe care le primeşte, călătoria la cer este o consecinţă a unor anumite realităţi de istorie culturală, fără să poată fi încă nicidecum vorba despre vreo „opinie" situată în vreo religie anumită.

Ca urmare a europocentrismului culturii noastre, complexitatea acestei chestiuni a fost abia treptat conştientizată. La început se cunoşteau numai diverse exemple de călătorie la cer din apocaliptica iudaică, iudeo-creştină, greacă şi gnostică. S-a descoperit curînd că şi popoarele fără scriere, şi în special cele şamanice, cunoşteau motivul călătoriei la cer. Întrucît putea fi vorba despre influenţe, s-a căutat în ambele direcţii şi în cele din urmă s-a ajuns la concluzia falsă că exista probabil un centru unic din care s-a răspîndit ideea unei călătorii la cer. Istoria cercetării de pînă acum este tema următorului capitol din acest articol.

B. Status quaestionis

1. *Principalele teorii*

Este dificil de spus care dintre marile teorii cu privire la călătoria la cer merită întîietatea cronologică. *Psyche*, a lui E. Rohde, a apărut în 1890/94, iar *Nekyia*, a lui Dieterich, în 1893; *Frage nach der Ursprung des Gnostizismus*, a lui W. Anz, cu afirmaţia sa, pe cît de falsă pe atît de influentă, despre originea babilonian-iraniană a călătoriei la cer, a apărut ceva mai tîrziu (în 1897), dar dacă ne gîndim că *Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (1892), de W. Brandt, poate fi definită ca predecesoare a scrierilor ceva mai tîrzii ale Şcolii germane de istoria religiei (*religionsgeschichtliche Schule*), atunci trebuie să conchidem că cele două curente principale de istorie a religiilor se desfăşoară simultan. Fără îndoială, pînă la sfîrşitul anilor 40, teoria simplă dar convingătoare a Şcolii germane de istoria religiei a devenit mult mai influentă decît cealaltă.

a. *Teoria originii greceşti a călătoriei la cer*

1. După E. Rohde (*Psyche*, 1890/ 94), toate formele de prezentare a călătoriei la cer apar din cultul tracic al lui Dionysos. Acesta prezintă afinităţi cu fenomene extatice extraeuropene, cu yoga şi şamanismul. Extaticii apollinici originari din epoca arhaică, precum Abaris, Aristeas, Hermotim etc., ţin, după Rohde, de dionisianism. O similitudine mai mare a acestor figuri cu şamanii siberieni trece neobservată de Rohde, în pofida trimiterii pe care o face la şamanism.

2. Pentru Rohde dionisianismul era, în esenţă, un fenomen ne- sau chiar anti-grecesc. Dimpotrivă, A. Dieterich (*Nekyia*) arată cum călătoria la cer îşi are originea în apocaliptica creştină, bazîndu-se pe vechi reprezentări orfic-pitagoreice. Dar pînă la urmă (*Mythrasliturgie*, 1923[2]) a fost convins şi el de teoriile susţinute de *religionsgeschichtliche Schule*.

3. Teoria influenţelor şamanice asupra extaticilor apollinici greci ca Abaris, Aristeas şi chiar Pitagora a fost dezvoltată în 1935 de K. Meuli (*Scythica*). După Meuli, în Grecia arhaică exista un fel de şamanism, care provenea în parte din tradiţii greceşti, dar în parte şi din tradiţii scitice.

Mai tîrziu, această teorie a reapărut la E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951), care de altfel l-a înţeles total greşit pe Meuli. Conform lui Dodds, vechii *iatromantes* (de la *iatros*, „medic", şi *mantis*, „augur"), ca de pildă Abaris, Aristeas, Epimenide şi Pitagora, erau vraci greci puri, deci un fel de şamani autohtoni.

4. Teoria pitagoreică a originii călătoriei la cer, care a fost introdusă mai întîi de Dieterich în 1892, a găsit adepţi importanţi în zona vorbitorilor de limbă franceză : A. Delatte (*Recherches sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915), G. Méautis (*Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922), L. Rougier (*L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933 ; şi *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959), P. Boyancé (*Études sur le Songe de Scipion*, Paris-Bordeaux, 1936), G. Soury (*La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942) şi M. Detienne (*La notion de Daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963). Cel mai important critic al acestei teorii a fost, în anii 60, Walter Burkert (*Weisheit u. Wissenschaft*, 1962), care credea că pitagoreicii nu trebuiau nicidecum priviţi ca iniţiatori ai unei „revoluţii ştiinţifice".

b. *Teoria irano-babiloniană a Şcolii germane de istoria religiei*

1. În cărticica sa mai sus menţionată din 1897, W. Anz pornea de la ideea că „doctrina ascensiunii sufletelor" este şi „doctrina centrală gnostică" (W. Anz 5). Această doctrină şi-ar avea originea în Iran, dar a fost preluată de babilonieni şi combinată cu idei cosmogonice babiloniene despre cele şapte planete.
Teoria lui Anz a fost mult îmbunătăţită în clasicul articol al lui W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (1901). După Bousset, există o doctrină iniţială mai veche a călătoriei în cer, care provine din Iran. În această doctrină există, ca şi în cosmologiile iraniene, trei ceruri pe care le străbate sufletul în ascensiunea sa. Sub influenţă babiloniană, numărul cerurilor a devenit mai tîrziu şapte în loc de trei. Şi mai tîrziu, sub o nouă influenţă iraniană, a fost introdus în gnosticism şi dualismul iranian.

2. Concluziile false ale lui Bousset au fost preluate nu numai de adepţii Şcolii germane de istoria religiei, ca R. Reitzenstein, J. Kroll sau R. Bultmann, ci şi de oameni de ştiinţă independenţi, ca

F. Cumont. F. Cumont a compus de fapt o nouă teorie, provenită în parte de la Bousset şi în parte din „şcoala pitagoreică" franceză. El credea (F. Cumont, *Lux perpetua* 147) că doctrina iraniană a ascensiunii sufletului a fost transmisă de magii iranieni din Asia Mică pitagoreicilor sicilieni. În continuare, această doctrină suporta, după Cumont, toate transformările care erau presupuse de şcoala franceză.

II. *Critica teoriei lui Bousset*

Teoria lui Bousset cu privire la originea iraniană a călătoriei la cer porneşte de la ideea că descrierile de viziuni şi extaze ar fi o specialitate a religiei iraniene. Dar dovezile pentru o atare supoziţie rămîn deosebit de slabe. În forma lor de astăzi, singurele apocalipse iraniene, cea a lui Ardā Virāz şi cea a lui Vistasp, au fost scrise în secolul al IX-lea p.C. În nici un caz ele nu sînt mai vechi decît ultimii Sassanizi. Iar prima ştire iraniană cu privire la o experienţă vizionară provine din secolul al III-lea p.C., cînd *mobād*-ul Kerdēr a pus să-i fie notate în scris revelaţiile pe o lespede de piatră în Sar Mashad. Fără îndoială, se poate constata că în religia iraniană există multe urme atestînd utilizarea de diferite narcotice. Două dintre ele au fost identificate ca măselariţă (*Hyoscyamus niger*) şi cînepă (*Cannabis indica*). Educaţia religioasă zoroastriană era orientată împotriva utilizării acestor narcotice, care se numeau în persana veche, ambele, *bang*. În zoroastrismul mai tîrziu apare din nou folosirea substanţelor *bang*, *mang* şi *hom*. Oricum, apocaliptica iraniană este un fenomen tardiv.

Bousset era convins şi că doctrina iraniană a celor trei ceruri era mai veche decît doctrina babiloniană a celor şapte ceruri. Pe aceasta din urmă o asocia cu cele şapte planete din Antichitate.

În realitate, numărul cerurilor varia în cosmologiile babiloniene de la trei la nouă, iar cele şapte ceruri nu erau niciodată puse în legătură cu planetele, pentru că babilonienii credeau că orbitele planetelor se găseau la aceeaşi distanţă de Pămînt. Atît cele trei cît şi cele şapte ceruri puteau să provină de la babilonieni, dar ideea celor şapte ceruri planetare îşi are originea la greci. Nu există deci nici un indiciu care să ne trimită către Iran.

Cît despre dualismul gnostic, observaţiile lui Bousset nu sînt nicidecum mai fericite decît celelalte afirmaţii ale teoriei sale menţionate

deja. Respingerea gnostică a lumii nu indică în nici un fel o origine iraniană: în această privinţă sînt de acord cei mai mulţi savanţi (Culianu, *Psych.* 20/1; *Exp.* 9/10).

III. *Observaţie finală*

Din consideraţiile de mai sus putem fără nici o grijă conchide că: 1. Iranul nu putea în nici un caz să fie patria „acelor fantezii variate" despre ascensiunea sufletului la cer; 2. reprezentările celor trei, respectiv şapte ceruri nu trebuie puse neapărat în legătură cu o origine iraniană, respectiv babiloniană; 3. dualismul gnostic este foarte îndepărtat de dualismul iranian şi nu are nimic de-a face cu el.

C. Călătoria la cer din punct de vedere istoric şi tipologic

I. *Şamanism şi materiale folclorice*

a. *Şamanismul*

De cîte ori este vorba despre divinităţi celeste, este posibil să aibă loc şi călătoria la cer. Din perspectiva istoriei culturii, călătoria la cer nu poate fi deci nicidecum considerată ca o invenţie evoluţionistă sau chiar revoluţionară, ca rezultatul unui progres religios sau poate chiar ştiinţific, pornindu-se de la reprezentarea unui tărîm inferior, submundan, pentru a se trece mai departe în direcţia unui tărîm supramundan al lui Dumnezeu sau al zeilor. Cum, dimpotrivă, reprezentările divinităţilor celeste sînt foarte vechi în istoria culturii, trebuie să tragem de aici concluzia că şi călătoria la cer, care este legată de aceste reprezentări, n-a apărut nicidecum ca urmare a vreunei „perfecţionări" a coborîrii (pretins mai veche) în tărîmul de jos.

La popoarele cu credinţe şamanice, unde este atestată reprezentarea celor şapte ceruri, aceasta nu provine probabil din cea babiloniană. Reprezentarea poate să fi intervenit mult mai tîrziu, sub influenţa budismului, a creştinismului, a apocalipticii iudaice şi a Islamului. Dar nu se poate exclude eventualitatea ca ea să fi fost, poate pur întîmplător, chiar autohtonă. În orice caz, nu există nici un motiv să

presupunem că întreaga reprezentare a cerului aşezat deasupra, împreună cu numărul şapte, a fost importată. Deşi popoarele cu credinţe şamanice au împrumutat multe dintre ideile lor cosmologice dinafară, trebuie să presupunem că totuşi călătoria la cer şamanică este precursoarea, în istoria culturii, a multiplelor forme de călătorie la cer care sînt legate de idei mistico-filozofice.

Esenţial pentru şamanism este că această călătorie la cer primeşte forma unei desfăşurări concrete, ca un spectacol. Ştiinţa occidentală a aflat pentru prima dată despre o reprezentare de acest fel din descrierea călătoriei lui Wilhelm Radloff (*Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche*, 1884 II. 19/51). În şamanism, călătoria în cer sau călătoria în lumea submundană este desfăşurată în faţa ochilor spectatorilor. Este vorba deci despre o reprezentare exterioară a călătoriei la cer, în timpul căreia şamanul sau sufletul acestuia este făcut totodată vizibil pentru cel care îl priveşte.

Şamanii din lumea întreagă utilizează narcotice specifice pentru a-şi atinge stările de transă. Trebuie să pornim poate de la supoziţia că şi în multe religii istorice folosirea unor auxiliari de acest fel era o deprindere obişnuită în anumite stadii culturale.

b. *Rituri de iniţiere*

O călătorie la cer are loc frecvent în riturile de iniţiere, fie că este vorba despre iniţieri comune sau individuale. În cazul din urmă, aceasta este în general o regulă. Un şaman trebuie să-şi clădească o cunoaştere nemijlocită a lumii spiritelor, indiferent prin ce mijloace: fie direct, prin iniţiere rituală, fie de la spiritele înseşi, înainte de a putea acţiona el însuşi prin intermediul spiritelor.

c. *Folclor*

În basm se vorbeşte frecvent despre călătoria la cer, despre zborul prin văzduh sau călătoria în tărîmul subpămîntean. Basmele sînt probabil o rămăşiţă dintr-un stadiu de cultură străvechi, care se manifestă şi în reprezentările şamanice.

d. *Consideraţie finală*

În şamanism şi în multe materiale folclorice care au legătură cu şamanismul, călătoria la cer este privită ca un proces exterior, fie că

de aici decurge o reprezentare a acesteia, fie că doar şamanul însuşi trăieşte experienţa lumii de jos sau a celei de sus.

II. *Călătoria exterioară şi călătoria interioară la cer*

În diverse tehnici mistice, ca yoga de exemplu sau – deşi foarte îndepărtat de aceasta – misticismul neoplatonic şi creştin, experienţa exterioară, obiectivă, a călătoriei la cer devine un proces interior de ascensiune graduală printr-o serie de trepte morale sau de etape ontologice, sau prin ambele. Nu este vorba aici numai despre o „interiorizare" a experienţei obiective, ci şi de o răsturnare a scopului iniţial al călătoriei la cer. Deosebirea dintre călătoria la cer exterioară şi cea interioară rezidă în faptul că o serie de etape externe, obiective ale ascensiunii este înlocuită printr-o serie de principii, a căror existenţă, chiar dacă nu este pur subiectivă, se limitează la spaţiul sufletului, de cele mai multe ori invizibil. Este vorba aşadar nu numai de o diferenţă între unele reprezentări „ordinare" şi altele „rafinate", ci şi de zone diferite ale realităţii, în general călătoria interioară la cer avînd loc într-o zonă care, din punct de vedere ontologic, este considerată mai reală decît domeniul natural exterior.

III. *Evoluţia istorică a călătoriei la cer de la presocratici pînă în Renaştere*

a. *Iatromanteis*

În Grecia presocratică au existat o serie de personaje istorice sau legendare care pot fi considerate ca vraci autohtoni. Asemenea figuri au fost Abaris, Aristeas din Proconnesos, Bakis, Epimenide din Creta, Empedocle din Agrigent, Hermotim din Clazomene, Pitagora din Samos etc. Ca adepţi sau chiar preoţi ai zeului Apollo din Hyperboreea, vracii greci puteau fi *phoibolamptoi* sau *phoiboleptoi*, i.e., „posedaţi de Apollo" sau „răpiţi de Apollo".

Tipul ideal de vraci grec constă din următoarele caracteristici: este *iatros* (vindecător) şi *mantis* (ghicitor), *kathartes* (purificator) şi *chrosmologos* (scriitor de oracole), *aithrobates* (călător prin văzduh) şi *thaumaturgos* (vrăjitor). El mănîncă puţin, dar doarme foarte

mult, pentru că în timpul somnului (adică în transă sau chiar în moarte aparentă) spiritul său vizitează locuri extrem de îndepărtate sau chiar pe zei. Există diverse relatări despre felul de a zbura al vracilor. În general ei sînt asociaţi cu conceptul de *apnous* sau moarte aparentă, iar un personaj ca Empedocle, care este considerat şi fondatorul celei mai vechi şcoli de medicină greacă, era foarte vestit pentru tratamentul unui caz de moarte aparentă (D.L. VIII 59 sq.). Versat în aceasta era şi Epimenide, care a dormit decenii în şir într-o peşteră (Plut. *conv. sept. sap.* 157d), iar în timpul somnului sufletul său se întreţinea cu zeii (Max. Tyr. X 1). Sufletul lui Hermotim din Clazomene făcea călătorii foarte îndepărtate, dar corpul său rămînea acasă şi se afla într-o stare de moarte aparentă. Duşmanii săi, cu ajutorul soţiei lui, i-au ars corpul (Plin., *n.h.* VII 174; Plut. *De gen. Socr.* 592 c/d), astfel încît sufletul i-a rămas fără protecţie. Potrivit lui Maxim din Tyr, sufletul lui Aristeas din Proconnesos putea să ia forma unei păsări (Max. Tyr. X 2. XXXVIII 3c/f; a unui cerb, conform lui Plinius *n.h.* VII 174) şi, în vreme ce corpul său era în moarte aparentă, să călătorească la mari distanţe.

Fireşte, reprezentările despre moartea aparentă nu sînt singurele pe care le întîlnim în literatura despre presocratici. Dar ele sînt cu siguranţă cele mai productive în ce priveşte evidenţa istorică a genului apocaliptic în Grecia.

b. *Platon şi tradiţia sa*

1. Moartea aparentă formează şi cadrul literar al mitului platonic despre viteazul Er din Pamphylia, din Cartea a X-a a *Republicii*. De fapt revelaţia lui Er are loc pur accidental, un motiv literar care este utilizat frecvent şi mai departe în apocaliptica greacă. Încă din istoria lui Aristeas din Proconnesos moartea aparentă survenea pe neaşteptate, acolo în prăvălia unui postăvar (Hdt. IV 3f), dar în cele mai multe cazuri (Epimenide, Hermotim, Trophonius) cel aparent mort este conştient de acţiunile sale. Tradiţia platonică a cunoscut în continuare cîteva modificări, dintre care cele mai importante au fost introduse de discipolul lui Platon, Heraclide Ponticul.

2. Heraclide Ponticul a fost fascinat de moartea aparentă şi de celebrii vraci greci din trecut. El a scris un studiu despre moartea aparentă (*apnous*) şi un altul despre mari *iatromanteis* ca Abaris, Aristeas, Epimenide, Hermotim şi Pitagora, şi a introdus şi un personaj

inventat de el, care se numea Empedotim (de la Empedocle şi Hermotim). Acest Empedotim, care poate că reprezenta propriile idei ale lui Heraclide, era de părere că Hadesul, adică Infernul, se găsea în cer şi nu sub pămînt (*Procl. In Remp.* II 119 Kroll). În timpul lui Plutarh din Cheroneea (sec. I-II p.C.), aceasta era poziţia generală a autorilor greci, dar şi negreci, cu privire la revelaţii. În mitul platonic, Er nu putea să viziteze nici Hadesul subpămîntean, nici cerul real. În tradiţiile ulterioare, reprezentarea unui Hades celest devine generală, poate sub presiunea mai noilor idei stoice despre suflet.

3. Miturile eshatologice ale lui Plutarh (*de facie in orbe lunae* 940f/45d; *de genio Socratis* 589f/92a; *de sera numinis vindicta* 563b/68f) se numără printre cele mai importante documente spirituale ale epocii sale, în care autorul întreprinde o revizuire a miturilor eshatologice clasice ale lui Platon (*Gorg.* 522 d/27c; *Phd.* 107d/15a; *Resp.* 614a/621d; *Phdr.* 246a/57b).

Lamprias, fratele lui Plutarh, a fost probabil preot în sanctuarul consacrat eroului Trophonius din Lebadeea, la 14 km de Delphi (Vernière 106). Probabil că Plutarh a putut consulta tăbliţele de lemn pe care se obişnuia să-şi notele experienţele cei care coborîseră în grota lui Trophonius (Culianu, *Psych.* 45). În orice caz, istoria călătoriei la cer a unui oarecare Timarchos (Timarh) din Cheroneea are un aer autentic (Culianu, *Psych.* 44/5; *Exp.*, 104/6). Hadesul se află situat sub discul Lunii, iar cosmosul de deasupra Pămîntului este împărţit în trei sau patru zone. În afară de această nouă cosmologie şi eshatologie celestă, Plutarh rămîne fidel elementelor eshatologice ale lui Platon.

Ca şi Er, Aridaeus din Soloi (*de sera numinis vindicta* 563b/8f), al cărui nume aminteşte de cel al tiranului platonic Ardiaeus (Ardiaios) (*Resp.* 615e; în tradiţiile mai tîrzii Aridaeus) are parte cu totul accidental de revelaţia sa. După această experienţă, se spune că el a fost numit Thespesius (*thespesios* înseamnă „zeiesc, minunat"), ca semn al noii sale vieţi, mai bune. Şi aici Plutarh rămîne în general fidel eshatologiei platonice, dar renunţă la Hadesul subteran.

Frumoasele studii eshatologice ale lui Plutarh sînt fără îndoială moderne pentru epoca sa. Dar ele se situează în mare parte în afara marelui curent eshatologic al Antichităţii tîrzii, care este reprezentat de gnosticii Numenius, Celsus şi de Oracolele Chaldeene.

c. *Călătoria în cer în gnosticism*

1. W. Anz avea dreptate într-o oarecare măsură cînd afirma că doctrina cu privire la ascensiunea sufletului ar fi „doctrina centrală gnostică". După cum a remarcat deja H. Jonas, adevăratul scop al gnozei era părăsirea acestei lumi ; gnoza ca ascensiune, călătorie a sufletului la (şi prin) cer, era „o dematerializare împlinită practic" (Culianu, *Gnost.*).

Călătorii exemplare la cer sînt descrise în scrierile sethiene din zoroastrismul coptic şi în *Parafraza lui Sêem*. Cadrul literar al lui Zostrianos este deosebit de interesant. Deşi se spune că el pare să fie un desăvîrşit, care trăieşte în castitate deplină şi nu se abate nicidecum de la principiul comunităţii gnostice de refuz al acestei lumi, deşi este un predicator al comunităţii sale, el nu a avut încă niciodată experienţa nemijlocită a gnozei. Neliniştea lui devine atît de mare, încît se duce în pustiu, cu intenţia de a se lăsa acolo pradă morţii. Atunci un sol din universul Luminii coboară şi îl poartă cu el pe norul luminos al gnozei, către universul eonilor. Acolo curiozitatea sa intelectuală este satisfăcută de locuitorii fericiţi ai eonilor, care îi dau explicaţii cu privire la lumea de sus (Culianu, *Exp.* 12/17).

2. Mitul faustic al gnosticului Zostrianos este o excepţie în ce priveşte tratarea călătoriei la cer în gnosticism. În celelalte mărturii gnostice în limba coptă, întîlnim de cele mai multe ori îndrumări tehnice, deseori impenetrabile.

Ştim că doctrina despre *antimimon pneuma* sau *antikeimenon pneuma*, spiritul fals sau rău, a fost prezentată pentru prima dată în *Apocriful lui Ioan*. Cartea secretă (*Apokryphon*) a lui Ioan a fost utilizată chiar de episcopul Irineu din Lyon (180/85 p.C.) pentru a-şi scrie însemnarea despre aşa-numiţii barbelo-gnostici. Există şi alte motive să credem că această Carte Secretă – din care se cunosc două versiuni, una lungă şi una scurtă, în total patru manuscrise în limba coptă – este unul dintre cele mai vechi texte gnostice. După cum a arătat R. van den Broek, doctrina Cărţii Secrete se bazează în mare parte pe anumite principii filozofice care erau un bun comun al acelei epoci. Şi conceptul de spirit (*pneuma*) face parte dintre ele, după cum a remarcat G. Filoramo. Întreaga doctrină despre *antimimon pneuma* trebuie înţeleasă pe fundalul pneumatologiei stoice şi al polemicii gnostice antiastrologice. Cum în gnosticism universul reprezintă o creaţie nedorită şi chiar rea, influenţele planetelor asupra

spiritului (*pneuma*) uman sînt şi ele rele. În *Apocriful lui Ioan* sufletul însuşi este o creaţie a celor şapte arhonţi sau guvernatori răi ai universului, care reprezintă de fapt cele şapte planete din astrologia elenistică şi a Antichităţii tîrzii. *Antimimon pneuma*, conform teoriei aristotelice, este un corp spiritual care se află între corpul fizic şi suflet. După gnosticul Basilide, care a activat în Egipt în jurul anului 120 p.C., viciile planetare atacă sufletul uman în timpul coborîrii sale pe pămînt şi se fixează pe el în formă de *prosartemata* sau „apendice". Aceeaşi doctrină a adăugirilor, a concrescenţelor vicioase ale sufletului a fost prezentată şi de Isidor, fiul lui Basilide, într-o carte care s-a pierdut. Ea devine mai clară în Cartea a treia a copticei *Pistis Sophia*, o scriere din *Codex Askew*, care aparţine probabil celei de-a doua jumătăţi al secolului al III-lea. Aici *antimimon pneuma* a fost creat de cei şapte guvernatori ai destinului planetar (*heimarmene*), adică de cele şapte planete. *Antimimon pneuma* provoacă reîncarnarea sufletului unic, de aceea misterele gnostice sînt tocmai cele chemate să elibereze sufletul de *antimimon pneuma* (c.131).

Ce sînt de fapt aceste vicii planetare? Faptul se poate explica numai pe fundalul polemicii gnostice contra astrologiei. Diverse teorii astrologice atribuie anumite însuşiri fiecărei planete în parte. Aici se poate ca gnosticii, apoi hermeticii şi neoplatonicienii de după Plotin (vezi mai jos, la punctul d), să fi avut în minte o anumită doctrină care provine din *Cartea* astrologică hermetică a *lui Panaretos*: doctrina referitoare la *klêroi* sau *sortes* (sorţi), sau chiar *loci* (locuri) ale planetelor, adică la localizarea anumitor puncte pe horoscopul naşterii, unde fiecare planetă conferă omului anumite caracteristici. Spre deosebire de astrologie, gnosticii susţin că aceste însuşiri nu puteau fi decît rele.

3. Doctrina despre *antimimon pneuma* a avut o mare influenţă asupra doctrinei medio- şi neoplatonice a trecerii sufletului printre planete (vezi mai jos, la punctul d). Dar nu toate mărturiile gnostice pornesc de la ideea că sufletul, în ascensiunea lui extramundană, trebuie să străbată planetele. Planetele sînt doar unele dintre conceptele astrologice sau dintre numeroasele naturi cosmice care pot juca un rol în ascensiune. Dacă ţinem cont de faptul că, pe lîngă planete, există şi 12 semne zodiacale, 36 de decani, 360 de grade şi 365 de zile calendaristice şi că, în plus, numărul naturilor gnostice imaginare poate fi practic nelimitat, atunci nu este dificil să ne facem o imagine despre cosmosul gnostic. O imagine de acest fel este atestată, de

exemplu, de aşa-numitele *Cărţi ale lui Ieu*, unde se descrie alcătuirea celor 60 de „comori celeste", în care locuiesc 90 de Ieu. Adeptul misterelor gnostice, al cărui suflet va străbate întregul cosmos, trebuie să înveţe pe de rost numele şi formele „comorilor" şi pe cele ale deţinătorilor, dar chiar dacă se dovedeşte că el nu-i în stare să o facă, salvatorul gnostic a avut grijă să existe un set unic de formule, cu un singur nume, un număr şi un talisman, cu ajutorul cărora se deschid toate porţile închise şi vămile cerului.

Toate mărturiile gnostice originale existente în limba coptă fac parte din gnoza ascetică. Dar şi în aşa-numitele cercuri gnostice „libertine", ascensiunea sufletului după moarte era o preocupare permanentă. Dacă e să-l credem pe episcopul Epiphaniu din Constanza (Salamis) de pe insula Cipru (c. 305-403 p.C.), gnosticii care purtau numele de fibioniţi executau un ritual erotic în care practicau de 365 de ori *coitus* pentru a marca etapele înălţării sufletului şi de încă 365 de ori pentru etapele coborîrii. În acest caz ar fi vorba despre o anticipare a înălţării sufletului după moarte.

Rolul riturilor de a pregăti înălţarea sufletului după moarte este foarte clar în cazul Ultimului Maslu la gnosticul Marcos, un valentinian din şcoala occidentală sau anatolică, care se dedă la exerciţii magice (Iren. I 21, 5).

d. *Coborîrea şi înălţarea sufletului prin sferele planetare*

1. Conceptul gnostic de *antimimon pneuma* este poate prima mărturie a unei doctrine foarte importante care a avut reprezentanţi încă din Evul Mediu şi în special în filozofia Renaşterii : doctrina coborîrii şi ascensiunii sufletului printre planete. Există două versiuni diferite ale acesteia : prima, existentă în gnosticism, în *Corpus Hermeticum* şi în texte izolate neoplatonice, presupune că influenţele planetelor la coborîrea sufletului în lume şi în corp sînt rele ; a doua, reprezentată în celelalte texte neoplatonice, presupune că *toate* însuşirile sufletului omenesc, deci caracteristicile esenţiale ale omului în lume, provin de la planete.

Pe lîngă mărturiile gnostice mai sus menţionate (vezi *supra*, sub c 1), cea mai importantă este aceea a hermeticului *Poimandres* (c.h.I, c. 25), în care este vorba despre ascensiunea sufletului prin cercurile planetare. La străbaterea fiecărei planete, anumite vicii părăsesc sufletul şi rămîn prinse de planeta respectivă.

În aceeaşi serie de mărturii cu privire la coborîrea într-o lume rea şi eliberarea în timpul înălţării sufletului după moarte se încadrează şi texte ale lui Porphyrios, Arnobius (în *Polemică contra necunoscutului*) şi ale gramaticianului Servius (Culianu, *Exp*. 133/5).

2. Într-o altă serie de mărturii este vorba despre încorporarea (alipirea) unor proprietăţi planetare la coborîrea sufletului în lume. Mărturiile provin de la neoplatonicienii tîrzii Macrobius (în *S. Scip*. I 12/13/4), Proclus (în *Tim*. I 199. V 237 *Fest*.) şi Servius (*ad Aen*. XI 51). F. Cumont a atribuit întreaga teorie filozofului medio-platonic din secolul al II-lea p.C. Numenius din Apameea. El a fost urmat de E.A. Leemans şi E.R. Dodds. Dimpotrivă, R. Beutler şi apoi A.J. Festugière, J.H. Waszink şi E. des Places n-au văzut nici un motiv să atribuie întreaga doctrină lui Numenius. Polemica a fost preluată de curînd de H. De Ley şi J. Flamant (teza lui Cumont), contra lui M.A. Elferink (teza lui Beutler). Există destule motive să credem că Numenius putea fi influenţat de gnostici. În orice caz, doctrina exista, în versiunea ei negativă, încă din mărturiile gnostice de la începutul secolului al II-lea p.C.

3. În continuare, doctrina a fost prelucrată de neoplatonicienii de mai tîrziu şi transformată în teoria aşa-numitei *ochema* sau vehicul al sufletului (Culianu, *Exp*. 138/9).

4. Încorporarea unor însuşiri planetare la coborîrea sufletului a devenit un *locus communis* al întregii Renaşteri, după ce Marsilio Ficino (1433-1499) a scris despre aceasta în diferite opere importante ale sale (Culianu, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris 1984, 45/51. 295/305).

e. *Mistere, magie şi teurgie*

1. Numai în cîteva dintre ceremoniile misterice celebrate în Antichitatea tîrzie (Dionysos, Isis şi Mithra) ar fi vorba despre o călătorie în cer. În concordanţă cu tendinţa generală a eshatologiei cereşti, zeiţele şi zeii misterelor se mută, din lăcaşurile lor subterane, în cer. Mărturiile despre misterele lui Isis (Apuleius *met*. XI 23) şi Mithra (Orig. *c. Cels*. VI 22) sînt foarte dificil de interpretat. Toate ipotezele de pînă acum cu privire la aceste dovezi nu sînt destul de convingătoare pentru a exclude alternativele (cf. R. Turcan 51/6 şi Culianu, *Exp*. 86/92).

2. Au existat în Antichitatea tîrzie diverşi magi care pretindeau că sînt în stare să zboare. Un exemplu celebru este Simon Magul, pe care Sfîntul Petru l-a făcut să se prăbuşească la pămînt, rostind o rugăciune (*actus vercellens*. 31). O călătorie la cer a fost descrisă într-un papirus magic, căruia A. Dieterich i-a dat numele impropriu de „liturghie a lui Mithra". Iniţiatul - sau sufletul său - străbate văzduhul cereşti, stă în faţa lui Dumnezeu şi este eliberat de ciclul naşterilor (Dieterich, *Mithrasliturgie*. 72.193).

Ascensiunea sufletului sau *anagogé* era doctrina centrală din *Oracula Chaldaica*, ai căror autori au fost cei doi Iulian: Iulian „Chaldeanul" şi fiul său, Iulian Teurgul (secolul al II-lea p.C.). *Anagogé* avea loc în timpul vieţii iniţiatului, aceasta în opoziţie cu gnosticismul şi cu *Corpus Hermeticum*, unde era vorba (de altfel nu fără excepţie) de o înălţare a sufletului după moarte. Doctrina *Oracolelor chaldeene* a fost reconstituită într-o lucrare importantă de H. Lewy (vezi Bibliografia).

Bibliografie

Anz, W., *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch* = TU XV,4 (1897).

Asín Palacios, M., *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y critica de una polémica* (Madrid-Granada, 1943²).

Belardi, W., *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I (Roma, 1979).

Bousset, W., *Die Himmelsreise der Seele* (retip. 1971 = ARW 4 <1901> 136/69; 229/73).

Brandt, W., *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen u. parsischen Vorstellungen* (retip. 1967 = Jfp Th 18 <1892> 405/38; 575/603).

Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983).

Burkert, W., *Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus u. Platon* (1962).

Colpe, C., „Die «Himmelsreise der Seele» ausserhalb u. innerhalb der Gnosis", în U. Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism* (Leiden, 1967) 429/45.

Colpe, C., „Die «Himmelreise der Seele» als philosophie- u. religionsgeschichtliches Problem", în E. Fries (Ed.), *Festschrift J. Klein* (1967) 85/104.

Culianu, I.P., *Psychanodia I. A Survey of the Evidences concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* = EPRO 99 (Leiden, 1983).

Culianu, I.P., *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen-Âge* (Paris, 1984).

Culianu, I.P., *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas* (Roma, 1985).

Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942).
Cumont, F., *Lux perpetua* (Paris, 1949).
De Ley, H., *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn. I, c.12* (Bruxelles, 1972).
Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-apokalypse* (1893).
Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie* (1966, retip. ed. a III-a din 1923).
Dillon, J., „The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory", în B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I: The School of Valentine* (Leiden, 1980) 357/64.
Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles, 1951).
Elferink, M.A., *La descente de l'âme d'après Macrobe* (Leiden, 1968).
Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1968²).
Eliade, M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970).
Filoramo, G., *Luce e Gnosi* (Roma, 1981).
Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle* (Leiden, 1977).
Flamant, J., „Sotériologie et systèmes planétaires", în U. Bianchi şi M.J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (Leiden, 1982) 223/42.
Flamant, J., „Temps sacré et comput astronomique", în *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge* (Paris 1984) 31/43.
Gignoux, Ph., *„Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, JA 267 (1979) 41/79.
Gnoli, G., „Lo stato di «maga»", *AION* 15 (1965) 105/17.
Gnoli, G., „Asavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz", în *Iranica* (Napoli, 1979) 387/452.
Gnoli, G., „Viaggio estatico e visione nella tradizione zoroastriana", în M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa* (Bologna, 1983).
Hani, J., „Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase", REG 88 (1975) 105/20.
Kroll, J., *Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1963, retip. a ed. din 1932).
Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire* (Le Caire, 1956).
Meuli, K., *Scythica*: Hermes 70 (1935) 121/76.
Turcan, R., *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (Leiden, 1973).
Van den Broek, R., „The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John", în R. van den Broek şi M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (Festschrift G. Quispel)* (Leiden, 1981) 38/57.
Vernière, V., *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque* (Paris, 1977).
Widengren, G., *Muhammad, The Apostle of God, and His Ascension* (Uppsala, 1955).

Cerul ca hierofanie

Concepţia despre o relaţie strînsă între cerul înstelat şi fiinţele omeneşti este veche, are multe faţete şi o largă răspîndire. Culorile schimbătoare ale cerului, alternanţa între noapte şi zi, diferite tipare de vreme şi anotimpuri, eclipsele, apariţia şi dispariţia Soarelui, Lunii şi stelelor, toate contribuie la interesul, uimirea şi atracţia resimţite de oameni faţă de cer şi faţă de fenomenele aflate în relaţie cu cerul. De-a lungul istoriei umane, această fascinaţie a lumii cereşti a dat naştere unui mare număr de mituri, ritualuri şi monumente. În scopuri euristice, această asociere între cosmic şi uman poate fi divizată în două categorii: reprezentări tehnomorfe şi reprezentări antropomorfe. Reprezentările antropomorfe pot fi la rîndul lor divizate în două clase: divinităţi celeste, frecvent considerate a fi personificări ale cerului şi/sau ale corpurilor cereşti, şi fiinţe umane de esenţă celestă sau făpturi umane care au fost transferate în cer.

Reprezentări tehnomorfe. Din timpuri străvechi, oamenii au încercat să construiască cosmologii bazate pe o analogie între structura cerului şi activităţile umane. Cosmologiile de acest fel se numesc uneori reprezentări tehnomorfe (de la grecescul *techne*, „energie"). Cerul a fost de multe ori imaginat ca un obiect solid (boltă, căldare etc.) făcut din fier, piatră, lemn sau alt material. Stelele puteau fi simple găuri sau ferestre în cerul solid, sau puteau fi torţe, flăcări, lumini, ţinte, flori, plante sau animale. Nu lipseau ideile naive, cum ar fi aceea că stelele sînt fărîme rupte de spirite din vechiul Soare şi vechea Lună şi lustruite în continuare de ele.

Contururile formate de un număr de stele alese arbitrar dau naştere constelaţiilor. Jocul liber al imaginaţiei a transformat un singur roi mare de stele în Calea Lactee şi un alt grup într-un animal (Ursa Mare) sau un car: primul car făcut de om, carul lui Odinn (Odin), Icar, Iason, Philomelus, Avraam, David, Ilie, Petru, Maria

sau Isus, un car ale cărui roţi scîrţîie la miezul nopţii şi al cărui tremur produce zăpadă.

În aceste cosmologii naive, Steaua Nordului (Steaua Polară) joacă deseori un rol important, fiind o extremitate a axei (*axis mundi*) pe care se roteşte bolta cerească. De aceea estonienii numeau Steaua Polară „pironul (cuiul) firmamentului" (*pohja nael*), în jurul căruia se roteşte bolta cerească. Laponii (saami) au reprezentări similare. Ei cred de asemenea că dacă acest piron n-ar fi la locul lui, cerul ar cădea pe pămînt; aceasta se va întîmpla la sfîrşitul lumii, cînd totul va fi înghiţit de foc. Finlandezii spun că cerul este calota Pămîntului. În contrast, buriaţii îl văd ca o găleată mare care se învîrteşte. Yakuţii cred că a fost făcut din pieile mai multor animale întinse unele peste altele. Buriaţii adaugă la aceasta că locul unde pieile au fost cusute una de alta se vede şi constituie Calea Lactee. Un mare număr de reprezentări referitoare la „mantia cosmică" şi la „cortul ceresc" a fost analizat de Robert Eisler în lucrarea sa *Weltenmantel und Himmelszelt* (1910). Influenţat de *religionsgeschichtliche Schule*, Eisler a căutat prototipuri orientale pentru toate credinţele astrale mediteraneene. În acelaşi timp, el a raportat regalitatea sacră la ideea unui guvernator cosmic, al cărui atribut era de obicei o mantie înstelată, şi a arătat că această tradiţie a fost perpetuată de creştinism pînă în zilele noastre.

Ideea că stelele sînt semnele unei misterioase scrieri cereşti este legată de forma constelaţiilor. „Cartea celestă" sau bolta cerească în întregimea ei poate fi un registru ţinut de o zeitate specifică (e.g., zeul babilonian Nabu). Acest registru conţine trecutul, prezentul şi viitorul întregului univers. Cu toată probabilitatea, această concepţie formează fundalul astrologiei. (Vezi ASTROLOGIE.)

Soarele şi Luna, cele mai mari corpuri cereşti vizibile, sînt şi ele obiecte ale unor reprezentări tehnomorfe. În maniheism de exemplu, ele sînt pur şi simplu două bărci care navighează pe cer, iar rolul lor este să ajute la transferarea luminii, ţinută prizonieră în lumea materială.

Reprezentări antropomorfe. Personificările unor obiecte şi ale unor fenomene naturale au permis oamenilor din toate timpurile şi culturile să explice şi să înţeleagă lumea înconjurătoare. În acest context, personificarea cerului a fost un element esenţial al concepţiilor umane, aşa cum sînt ele proiectate în mituri, legende şi teologii. Personificarea cerului este exprimată în esenţă prin divinităţi sau prin oameni purificaţi, care au fost transportaţi acolo.

Zeităţi celeste. În multe culturi cerul, Soarele, Luna şi planetele cunoscute erau concepute ca zei personali. Aceşti zei erau răspunzători de toate aspectele existenţei sau de unele dintre ele. Li se adresau rugăciuni, li se aduceau ofrande, li se cerea părerea în problemele importante, prin divinaţie.

Ştim că multe mitologii ale lumii – inclusiv cele considerate, sub unghi istorico-cultural, drept cele mai vechi – fac distincţie între o divinitate primordială a cerului (ca zeul Uranos) şi o divinitate activă (asemeni lui Zeus), stăpînă a unui panteon de zei. Divinitatea celestă tinde de obicei să se retragă şi să devină inactivă (*deus otiosus*). E. O. James a arătat că un zeu al cerului era cunoscut la diverse grupuri de populaţii, atît indo-europene cît şi semite. Acest zeu al cerului cuprindea varii tipuri, de la o fiinţă supremă tribală, adesea retrasă şi ineficientă, pînă la un creator activ şi guvernator al universului.

Dintre zeii astrali, zeul Soare este unul dintre cei mai importanţi. El era foarte proeminent în valea Nilului ca Re-Atum, dar mai puţin proeminent atît în Mesopotamia (unde Shamash avea o poziţie subordonată), cît şi la indo-europeni. Divinitatea solară poate fi şi de gen feminin.

O zeiţă a Lunii (sau zeu, de obicei în acele culturi unde Soarele este de gen feminin) este de asemenea foarte importantă în cîteva culturi. În religiile mediteraneene, zeiţa Lunii poate fi caracterizată ca Marea Mamă răspunzătoare de fertilitate. Anahita iraniană are o semilună ca atribut. Artemis din Efes era o divinitate lunară. Mai tîrziu, Artemis a grecilor şi Diana a romanilor au fost categoric identificate cu Luna.

Pe de altă parte, propriul nume al Anahitei se raporta la numele planetei Venus. În pahlavi, Anāhīd este numele lui Venus. Alte zeiţe venusiene sînt babiloniana Iştar, feniciana Astarte, arameica 'Attar-'atteh şi araba 'Attar sau Astar. Venus ca stea, ca Luceafăr de seară sau de ziuă, poate fi deseori reprezentată ca un zeu masculin.

În religia babiloniană tîrzie, zeii planetari aveau identităţi precise. Ei se împărţeau în două grupe : cei benefici (Marduk, Iştar-Sarpanitu şi Nabu) şi cei malefici (Ninib şi Nergal). Marduk era Jupiter şi, împreună cu Venus/Iştar, principiul creaţiei ; el i-a dat viaţă lui Mercur/Nabu, reprezentantul destinului fericit al omului. Marte/Nergal, zeul războiului, şi Saturn/Nergal, zeul morţii, erau puteri distructive.

La babilonieni zeul Lunii - Enzu din Lagaş, Sin din Akkad sau Nanna din Ur - era mai important decît zeul solar, Şamaş, Babbar sau Nigirsu.

Relaţia dintre oameni şi stele. Catasterismul, transferul unor fiinţe umane în cer, de obicei în forma unor constelaţii, se leagă de credinţele foarte vechi conform cărora copiii morţi devin stele, o stea căzătoare prezice moartea unei rude şi chiar sufletul omenesc este o stea. Mai puţin naiv exprimată, ultima afirmaţie îi este atribuită lui Heraclit de neoplatonicianul din secolul al IV-lea Macrobius : *Anima scintilla stellaris essentiae* (Sufletul e o scînteie de esenţă stelară).

Încă din secolul al V-lea a.C., dramaturgul Aristofan a ridiculizat catasterismul în comedia sa *Libertatea*. Alcmeon din Crotona, medic, credea că sufletul este nemuritor, asemenea mişcării eterne a stelelor divine. Dramaturgul Euripide relata că Elena din Troia a fost transferată în „palatul lui Zeus", dincolo de cerul înstelat. Chiar conform „materialiştilor" Leucip şi Democrit, sufletul înflăcărat era înrudit cu Soarele şi Luna.

Catasterismul era atestat şi în Egipt în secolul al III-lea a.C. Conform Textelor Piramidelor, regele se duce după Orion şi Sirius în cer. Pe parcursul înălţării sale la cer, Sothis/Sirius este sora lui. După Wilhelm Gundel, ideea că oamenii continuă să trăiască după moarte în stele (şi că au fost stele în cer chiar înainte de a se naşte) este de origine egipteană. Walter Burkert subliniază şi diferenţele dintre religia astrală babiloniană şi cea egipteană : în timp ce divinitatea corpurilor cereşti este deosebit de importantă în Babilon, egiptenii accentuează ideea unei corespondenţe între oameni şi stele. Credinţa într-o imortalitate astrală, schiţată deja de Platon ca o posibilitate de răsplată postumă, a devenit un loc comun la discipolii săi : Xenocrates, Crantor şi Heraclide Ponticul. Mai tîrziu, mitologia şi ştiinţa au convers către reprezentări impresionante, cum sînt cele din miturile eshatologice ale lui Plutarh (c. 46-119 p.C.). Aceste reprezentări nu pot fi încadrate într-o tradiţie pitagoreică neîntreruptă, aşa cum sugerează eruditul francez A. Delette şi şcoala sa. Reprezentantul cel mai proeminent al acestei şcoli a fost L. Rougier, care a apărat teza pitagoreică împotriva lui Franz Cumont, apărător al tezei orientale a Şcolii germane de istoria religiei. În timpul perioadei elenistice şi în Antichitatea tîrzie, Infernul subpămîntean al miturilor platonice a fost transferat într-un loc din cer.

Nu există altă tradiţie religioasă, cu excepţia gnosticismului, în care toţi zeii astrali să fi devenit demoni răi. O polemică acerbă împotriva astrologiei este implicită în mitologia gnostică. Astrologia, bazată pe o veche moştenire babiloniană şi egipteană, s-a format în secolul al III-lea a.C. În astrologie este exprimată o relaţie particulară între destinul uman şi corpurile cereşti. Această relaţie ia forme complicate, care pot fi uneori reduse la reprezentări de bază, aşa ca în „cartea celestă" şi figurile cereşti sau constelaţiile. Astrologia a exprimat de asemenea în limbaj matematic cîteva metode de divinaţie, întemeiate şi ele pe ideea influenţei planetelor asupra istoriei umane individuale şi colective.

Bibliografie

Vechi credinţe astrale sînt studiate de Robert Eisler în *Weltenmantel und Himmelszelt : Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 vol. (München, 1910). Informaţii preţioase sînt conţinute şi în : Uno Harva Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923) şi mai ales în : Wilhelm Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel : Aus der Geschichte der Astrologie*, ed. a 2-a (Heidelberg, 1959).

Religia astrală babiloniană formează obiectul volumului al doilea al cărţii lui Franz Xaver Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel : Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen*, 3 vol., în 2 (Münster, 1907-1924).

Despre zeul cerului la semiţi şi la indo-europeni, lucrarea standard este *The Worship of the Sky-God : A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion* (Londra, 1963), de E.O. James.

Teorii privitoare la religia astrală au fost discutate recent în propria mea lucrare *Psychanodia I : A Survey of the Evidences concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, în *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, vol. 99 (Leiden, 1983).

Cult secret

1. Cultele secrete sînt reprezentate în contexte culturale diferite şi sînt în general punctul cultic de referinţă al unor grupuri şi grupări specifice. Societăţile cultice secrete se raportează la ritualuri şi instituţii care sînt accesibile doar membrilor lor, şi acestora doar printr-o iniţiere, care îndeobşte comportă mai multe trepte. Pentru iniţiaţi există porunca strictă de a păstra secrete cunoştinţele despre rituri, instituţii, mituri, cărţi sfinte, în anumite condiţii chiar despre existenţa unei alianţe tainice şi a membrilor ei în general ; ei nu trebuie să trădeze nimic celor din afară (disciplina arcanei). Presiunea păstrării secretelor putea fi intensificată prin acte cultice centrale, interzise sau dispreţuite altminteri, după cum şi invers, coeziunea grupului era sporită de conflictele, avute în comun, cu restul societăţii. Cultele secrete pot fi concepute după un specific al vîrstei, al sexului şi al stratului social ; alianţele bărbăteşti (confreriile, frăţiile, *Männerbünde*) şi alianţele luptătorilor sau războinicilor par să fie preponderente.

2. Alianţele bărbăteşti, ca organizaţii secrete de cele mai multe ori războinice, îşi orientează ritualurile, comportamentul, în fine măştile şi costumaţiile lor deseori după animale de pradă periculoase (lup, tigru, panteră, leopard etc.). Raportarea acestor alianţe bărbăteşti la societate este în fiecare caz echivocă : pe de o parte în ritualurile lor ele suspendă în mod frecvent normele societăţii, pe de altă parte membrii lor imită totodată animalele de pradă periculoase chiar din pricina acestui caracter, punîndu-le astfel, cel puţin parţial, la dispoziţia oamenilor[1].

3. Un tip special de societăţi secrete organizate cultic îl reprezintă societăţile de magie şi medicale, aşa cum le găsim, cu rituri de iniţiere

---

1. Vezi R. Eisler, *Man into Wolf*, pp. 36 sq.

severe, la indienii nord-americani. În aceste societăţi sînt transmise şi controlate secrete privitoare la viaţă şi moarte, ritualurile care ţin de acestea şi tehnici magice[1]. Graniţele între ce ţine de o asociaţie profesională organizată în cadrul unui anumit domeniu şi ce devine aderenţă la forme de cult, ca de exemplu la adepţii lui Asclepios din Cos, dar şi în cazul asociaţiilor de zidari şi în cazul lojelor masonice de la sfîrşitul Evului Mediu, sînt labile.

4. B. Bettelheim[2] a pus în discuţie teza conform căreia tiparul primar de cult secret ar fi apărut în cadrul societăţilor de femei, iar societăţile secrete bărbăteşti, cu secretele lor pur şi simplu simulate, ar fi doar o reacţie pentru păstrarea prestigiului. Această teză este desigur unilaterală, dar cu explicaţia ei fals genetică luminează totuşi pe drept faptul că în alianţele bărbăteşti şi femeieşti se sedimentează o relaţie concurenţială a sexelor şi pretenţii de dominaţie reciprocă[3]. În special societăţile secrete de femei, cu riturile lor extatice în centru, se poate să fi apărut, aşa cum presupune I.M. Lewis[4], ca o compensaţie pentru participarea relativ neînsemnată a femeilor la formele de organizare socială patriarhală.

Bibliografie

Bettelheim, B., *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, 1954.
Eisler, R., *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropoy*, 1951.
Eliade, M., *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, 1961.
Frobenius, L., „Die Masken- und Geheimbünde Afrikas", în: *Abh. der Deutschen Kaiserl. Akad. d. Naturforscher* 74 (1889), pp. 1-266.
Lewis, L.M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, 1971, 1989[2].
Mackenzie, N. (Ed.), *Secret Societies*, 1967.
Neumann, E., *Kulturentwicklung und Religion*, 1953.
Webster, H., *Primitive Secret Societies. A Study on Early Politics and Religion*, 1908; *idem*, *Magic. A Sociological Study*, 1948.

1. H. Webster, *Magic. A Sociological Study*.
2. B. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, pp. 227 sq. şi *passim*.
3. Cu privire la societăţile de mascaţi, acest lucru a fost afirmat încă de L. Frobenius, „Die Masken- und Geheimbünde".
4. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*.

Deus otiosus

Deus otiosus desemnează un tip de reprezentare a divinităţii care trebuie să fi acţionat în lume cîndva, la începuturi – în cele mai multe cazuri ca însuşi creatorul ei –, dar care acum s-a retras. Unui „zeu inactiv" ca acesta nu i se adresează, în general, rugăciuni şi el are parte doar rareori de veneraţia cultică.

În istoria ştiinţei religiei, conceptul de *deus otiosus* este strîns legat de discuţia pe tema unei „fiinţe supreme" (*supreme being, être suprême, essere supremo*) şi poziţia sa istorică şi sistematică. Această „fiinţă supremă" este gîndită în legătură cu cerul şi are totodată caracteristici diverse : poate fi imaginată fie drept Creator al lumii, care devine inactiv (*otiosus*) după Creaţie, sau poate fi concepută ca Dumnezeu tendenţial omnipotent, omniscient şi omniprezent. Deşi o identificare a Creatorului cu zeul „activ" nu este exclusă – Iehova este un exemplu pentru aceasta –, de regulă se întîlneşte o separare a celor două funcţiuni şi tipuri divine : în religiile în care are loc această disociere, zeul Creator devine în general *deus otiosus*. „Oţiozitatea" sa poate fi definită întrucîtva ontologic – el există şi este inactiv, sau mai degrabă etic-normativ. În cazul din urmă, este potenţial omniscient şi omniprezent. În special Raffaele Pettazzoni a subliniat polaritatea dintre Fiinţa Supremă Creatoare şi un zeu activ şi omniscient. Se pot deosebi apoi două feluri de „omniscienţă" : o „omniscienţă magică" şi o „omniscienţă divină". În această polaritate, „omniscienţa magică" este legată atunci mai degrabă de o atitudine oarecum retrasă, în timp ce „omniscienţa divină" ar fi caracteristică pentru zeul activ.

Bibliografie

Eisler, R., *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 vol., 1910.

Eliade, M., *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (1954), 1966[2].

James, E.O., *The Worship of the Sky God. A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, 1963.

Pettazzoni, R., *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, 1957 ; *idem*, *The All-Knowing God*, 1956 (ed. prescurt. germ. : *Der allwissende Gott*, 1960).

Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent

Existenţa unei tradiţii gnostice subterane înăuntrul creştinătăţii, iudaismului şi Islamului, din Evul Mediu pînă în prezent, poate fi considerată aproape una dintre certitudinile erudiţiei moderne. Mişcările creştine eretice de la Augustin pînă în secolul al XVIII-lea se încadrează în trei categorii diferite:

1. secte dualiste ale căror doctrine fac uz de teme mitologice gnostice şi maniheiste;
2. secte derivate din marcionism, care nu sînt tipic gnostice, dar care sînt dualiste, întrucît fac distincţie între o divinitate „dreaptă" (cea a Vechiului Testament) şi o divinitate „bună", anunţată de Cristos;
3. mişcări pauperiste (numite astfel de la latinescul *pauper*, „sărac"), care sînt fundamental non-gnostice şi non-dualiste, dar care pot fi înrudite cu primele două tipuri de secte, întrucît sînt puternic ascetice, encratice (i.e., respingînd căsătoria şi contactul sexual), antinomiste (i.e., respingînd atît instituţiile mundane cît şi pe cele religioase), anticlericaliste şi uneori vegetariene.

În plus, doctrina cîtorva secte medievale reprezintă o combinaţie a unei tradiţii de bază marcionite cu elemente suprapuse gnostic--maniheiste. Aceeaşi situaţie ne întîmpină atît în cele două curente principale ale ereziei islamice (*zandaqa*), *ghulāt* şi *Ismā'īlīyah*, cît şi în tîrzia şcoală cabalistică iudaică a lui Isaac Luria. Istoria ideilor şi reprezentărilor gnostice nu este uşor de urmărit, deoarece este de fapt o istorie a interacţiunilor dintre mişcările gnostice şi cele doar marcionite.

Leagănul ereziei medievale tîrzii a fost Europa estică, leagănul ereziei medievale timpurii a fost Armenia, unde marcioniţi, gnostici şi maniheişti şi-au căutat refugiul în faţa persecuţiei Bisericii, în secolele al IV-lea şi al V-lea. Paulicienii, o sectă fondată de Constantin din Mananalis la sfîrşitul secolului al VII-lea, poate să fi avut la bază tradiţia marcionită. Persecutaţi atît de creştini cît şi de musulmani, paulicienii erau aproape distruşi în secolul al VIII-lea, dar au reuşit să redevină importanţi sub reformatorul Sergius Tychikos (mort în 835). Aproape 100 000 dintre ei au fost ucişi sub împărăteasa Theodora. Ofiţerul Karbeas, care era paulician, a trecut graniţa în Armenia arabă şi a fondat acolo, cu 5 000 de însoţitori ai săi, oraşele Tephrike (Divrigi din zilele noastre) şi Amara. Pe la 869, paulicienii se pregăteau să trimită o misiune în Tracia. Cu un secol mai tîrziu, împăratul Ioan Tzimizkes i-a trimis pe mulţi dintre ei la Philippopolis în Tracia, unde mai puteau fi găsiţi şi în 1116.

Ideile lui Priscillian de Avila din Spania, condamnat în 835 ca vrăjitor şi „maniheist", sînt prea puţin cunoscute. Secta lui a fost marcionită în timpul secolelor al V-lea şi al VI-lea. Priscillianismul şi paulicianismul tîrziu împărtăşeau următoarele trăsături distinctive: dualismul cosmologic şi antropologic, encratismul, docetismul (conform căruia patimile lui Cristos nu au fost reale), antinomismul. Toate acestea erau consecinţe ale distincţiei lui Marcion între doi Dumnezei, dintre care cel rău (i.e., cel al Vechiului Testament) era şi creatorul lumii vizibile.

Ideile mesianice gnostice, maniheiste şi iudaice au influenţat probabil primele gnoze *şiite* (de la *ši*^{c}*at*^{c}*Alī*, „partidul lui Alī"). După cum Simon Magul a fost arhi-ereticul gnozei creştine, arhi-ereticul „exagerării" (*ghulūw*) islamice a fost un oarecare 'Abdallāh ibn Saba', un evreu care făcea parte dintre adepţii imamului 'Alī din oraşul Kufa din Irak. Ibn Saba' a cultivat, după moartea lui 'Alī, speranţe mesianice care trebuie explicate în lumina fundalului său *Falasha*. Diverse secte de *ghulāt* („extremişti", „exageratori"), în care erau divinizaţi unul sau altul din descendenţii lui 'Alī şi/sau aşteptaţi chiar să se întoarcă drept Mesia la mult timp după ce muriseră, au fost importante la *Shī'ah*-i, de la începutul secolului al VIII-lea pînă în prezent. Ultimele lor rămăşiţe sînt astăzi sirienii *Nuṣayrīyah* sau *'Alawīyūn*. Extremiştilor (*ghulāt*) din oraşul Kufa le aparţine cartea *Umm al-Kitāb* (*Mama Tuturor Cărţilor*, de la sfîrşitul secolului al VIII-lea), o apocalipsă care conţine fără echivoc motive gnostice. O altă apocalipsă,

în vigoare la Nuṣayrīyah, *Kitāb al-azillah* (*Cartea Umbrelor*), este bazată şi ea pe mitologia gnostică.

Gnoza *ismā'īlī*, un curent distinct de *zandaqah*, a fost fondată în secolul al IX-lea de un oarecare 'Abdallāh din Ḥuzistān, probabil un fiu al acelui Maimūn, cunoscut ca discipol al ereziei *Bardayṣan*. 'Abdallāh, împreună cu acolitul său al-Ahwāzī, au fugit în Siria, unde s-a dezvoltat o ramură a sectei în satul Salamīya. Al-Ḥusayn, cel de-al patrulea descendent al lui 'Abdallāh, a plecat în Africa de Nord şi a devenit fondatorul dinastiei fatimide. Al-Ahwāzī a fondat în Kufa, în Irak, o ramură secundă a sectei, cunoscută drept *Qarāmiṭah*, după numele unui anume al-Asch'at, supranumit Qarmaṭ, un discipol al lui al-Ahwāzī. *Qarāmiṭah* din Irak a trimis misiuni în Yemen şi în Persia. Secta *Asasinilor* din secolul al XII-lea era o ramură a sectei *Qarāmiṭah*. Astăzi, diferite secte *Ismā'īlī* se pot întîlni în Siria, Liban, Yemen şi în nord-vestul Indiei. Dintre cele mai importante este gruparea druzilor, datînd de la începutul secolului al XI-lea, care trăieşte astăzi în Siria, Liban şi Israel. Cea mai veche scriere a gnozei *Ismā'īlī* este *Kitāb al-kashf* (*Cartea Revelaţiei*). Pasajele ei cele mai vechi par să fi fost compuse la Salamīyah. Cosmogonia din *Kitāb al-kashf* este bazată pe mitul gnostic al mîndriei şi ignoranţei demiurgului, o temă rezumată în tratatul druz *Kashf al-ḥaqā'iq* (*Revelaţia Tuturor Adevărurilor*). Cel mai important gînditor ismaelit este neoplatonicianul irakian din secolul al XI-lea, al-Kirmānī.

Cum ar fi putut miturile gnostice să ajungă la sectanţii *ghulāt* şi ismaeliţi? Ele au fost probabil transmise de aşa-numiţii *mawāli* sau „clienţi" din Kufa. *Mawāli* erau străini convertiţi la Islam după cucerirea capitalei Persiei, Seleucia-Ctesiphon (în arabă, al-Madā'īn), şi după mutarea ei la Kufa, sub Umayyazi (637-638 p.C.). Printre *mawāli* erau reprezentate ideile iudaice, creştine, zoroastrie, gnostice şi maniheiste.

În lumea creştină, o mişcare dualistă conţinînd elemente cu certitudine gnostice a luat avînt în Bulgaria în secolul al X-lea, sub influenţa misiunii pauliciene. Această erezie a căpătat numele fondatorului ei, preotul Bogumil, activ în timpul împăratului Petru (927-969). Dualismul cosmologic şi antropologic, antinomismul, docetismul, anticlericalismul, encratismul, ascetismul şi vegetarianismul caracterizau *bogomilismul*.

Mitul bogomilic de bază al Creaţiei are un autentic parfum gnostic, dar derivă cu toată probabilitatea din folclorul Asiei Centrale.

Mituri similare apar şi în alte locuri în contexte religioase dualiste, ca în *zurvanismul* persan. *Bogomilismul* s-a răspîndit în Tracia şi Asia Minor şi a ajuns în capitala Imperiului Bizantin în secolul al XI-lea, ca o mişcare subterană. La începutul secolului al XII-lea, liderul ei în Constantinopol era un doctor pe nume Basilius. Unele mituri esenţiale ale ramurii bizantine a bogomilismului (crearea lui Adam, seducerea Evei) sînt fără echivoc gnostice.

Dacă în secolul al XII-lea *catharismul* a fost direct influenţat de bogomilism, mişcările occidentale anterioare e posibil să fi apărut mai degrabă ca un rezultat al influenţelor bogomilice intermitente sau ca o reînsufleţire spontană a unor idei dualiste. Grupări religioase care împărtăşeau credinţe ca dualismul, docetismul, encratismul, antinomismul, vegetarianismul şi anticlericalismul au fost descoperite şi persecutate în timpul secolului al XI-lea în oraşe din întreaga Europă: Orléans (1017-1022); Liège, Arras, Toulouse (1028); Monforte (în nordul Italiei, 1028); Goslar (Saxonia, 1052); Chalons-sur-Marne (1043-1062); Agen (1090). Dintre aceşti sectanţi, numai cei din Orléans, Liège, Arras şi Agen au fost cu siguranţă dualişti. Anchetatorii europeni, care nu erau încă „Inchizitori" propriu-zişi (Inchiziţia s-a înfiinţat abia în 1227-1235), n-au arătat aceeaşi indulgenţă ca Alexius, împăratul Bizanţului, care, în 1111, şi-a petrecut mai multe zile ascultîndu-l pe bogomilul Basilius, înainte de a-l trimite pe Hipodrom, să fie ars de viu. Dacă ereticii nu erau convinşi într-o singură dimineaţă să-şi abjure credinţa, se supuneau unei condamnări sigure. De aceea, nu trebuie să ne aşteptăm de la istoricii ecleziastici occidentali să descrie doctrinele eretice cu acurateţea cu care istoricii estici au descris bogomilismul bizantin. Sectanţii vestici din secolul al XI-lea au fost, în cele mai multe cazuri, aşa-numiţi cripto-eretici, care continuau să meargă la biserică şi să primească sacramentele. În unele cazuri, au acceptat cu bucurie moartea de martir, după ce fuseseră găsiţi vinovaţi. Întrucît vegetarianismul avea o largă răspîndire printre ei, refuzul lor – de pildă – de a omorî un pui era considerat o cauză suficientă pentru execuţie (ca în Goslar în 1052), la fel cum mai tîrziu refuzul unei tinere femei de a avea contact sexual cu Inchizitorul a fost considerat o dovadă suficientă pentru condamnarea ei drept cathară.

Bogomilismul s-a răspîndit spre Vest ca o mişcare de masă la mijlocul secolului al XII-lea. Biserici cathare s-au înfiinţat în nordul Italiei şi sudul Franţei. Bisericile au crescut şi împotriva lor s-a

organizat o cruciadă în 1208. O a doua cruciadă, din 1227, a avut drept rezultat căderea ultimei fortăreţe a catharilor, Montségur (1244). Mişcarea a decăzut, deşi a continuat să îşi înfrunte persecutorii aproape încă un secol.

Catharii francezi şi italieni erau dependenţi de două biserici-mame din Europa de Est, un fapt subliniat la Conciliul de la Saint-Félix-de--Caraman (lîngă Toulouse), unde preotul Nicetas, episcopul bogomililor bizantini, i-a convertit pe catharii italieni şi francezi de la Ordo Bulgariae la Ordo Drugunthiae, din care făcea parte. Ecclesia Bulgariae sau Ordo Bulgariae avea o formă moderată de dualism, în timp ce Ecclesia Drugunthiae (cu referire probabil la Dragovitsa din Tracia, lîngă Philippopolis) respecta un dualism radical. Catharii italieni erau divizaţi între Ordo Bulgariae şi Ordo Drugunthiae. O a treia Biserică exista în Italia, la Bagnolo San Vito, lîngă Mantua, aparţinînd „slavilor" (Sclavini sau Sclavi), o sectă care deriva din Biserica Bogomilă din Bosnia.

Ca şi bogomilii, catharii profesau dualismul cosmologic şi antropologic, encratismul, ascetismul, antinomismul, anticlericalismul, docetismul şi vegetarianismul. Miturile lor purtau amprenta incontestabilă a maniheismului, fapt care nu a găsit încă o explicaţie istorică convingătoare.

Nici naşterea miturilor gnostice în şcoala cabalistică din Safed (Palestina) nu a fost explicată istoric. Fondatorul acestei şcoli a fost Isaac Luria (1534-1572). *Cabala luriană* a avut două şcoli influente : cea palestiniană, reprezentată de Hayyim Vital (1543-1620), şi cea italiană, reprezentată de Yisra'el Sarug (activ între 1590 şi 1610). Doctrina fundamentală a Cabalei luriene era *tsimtsum*, „contracţia" lui Dumnezeu în sine însuşi pentru a elibera zona dinafara Lui, care este prin urmare lipsită de Dumnezeu şi umplută cu Creaţia. Mai tîrziu, în procesul creaţiei, „vasele" spirituale s-au spart (*shevirat ha-kelim*) şi au fost umplute cu materie, în timp ce „cochiliile" (*qelippot*) au căzut în vidul creaţiei. Mitologemul vaselor sparte, care se găseşte în tratatul valentinian *Evanghelia Adevărului*, este o tradiţie gnostică antică.

Cabala luriană a influenţat gîndirea occidentală. Cabalistul luteran Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) era familiarizat cu operele adepţilor lurieni Hayyim Vital şi 'Immanu'el H'ai Ricci ben Avraham (1688-1743). Oetinger a preluat, în propriile sale opere, teoria *tsimtsum* şi distincţia marcionită dintre dreptatea şi bunătatea lui Dumnezeu, o

distincţie care juca un rol şi în Cabala luriană. Conform lui Ernst Topitsch („Marxismus und Gnosis", în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied-Berlin, 1966), scrierile din tinereţe ale lui Hegel au fost foarte mult influenţate de filozofia lui Oetinger, şi astfel atît Hegel cît şi discipolul său materialist Marx ar putea fi consideraţi descendenţi direcţi ai gnosticismului. Totuşi, ideea unei „devoluţii" gnostice îi este străină lui Marx, care este un evoluţionist tipic. Este adevărat că proletarii sînt văzuţi ca salvatori ai lumii şi învăţătura comunistă ca o gnoză, dar această analogie nu este suficientă pentru a face din Marx un gnostic.

Gnoza a lăsat o amprentă indelebilă asupra altor produse ale culturii occidentale, de exemplu asupra lui *Faust* de Goethe. În timpul secolului al XIX-lea, cîţiva poeţi romantici păreau să reinventeze mitul gnostic, să descrie o poziţie care nu mai era gnostică, dar era în esenţă nihilistă. Aceşti poeţi au fost P.B. Shelley (*Prometheus Unbound*, 1818-1819), Lord Byron (*Cain*, 1821), Giacomo Leopardi (*Ad Arimane*, 1833), Alphonse de Lamartine (*La chute d'un ange*, 1837), Victor Hugo (*La fin de Satan*, 1854-1857) şi Mihai Eminescu (*Mureşanu* şi *Demonism*, 1872). Cu excepţia lui Leopardi, îndeaproape familiarizat cu gnosticismul antic, ceilalţi scriitori au fost obligaţi să inventeze mitologii care corespundeau, uneori în detaliu, cu mitologiile gnostice (şi aceasta se aplică în special la Byron şi Eminescu). Dorinţa lor de a încuraja eliberarea umană din constrîngerile creştinismului, mai ales în privinţa moştenirii Vechiului Testament, le-a stimulat invenţiile. Într-un fel sau altul, fiecare dintre aceşti romantici a ajuns la ideea marcionită că Dumnezeul Vechiului Testament, care este şi Creatorul acestei lumi, este un zeu rău, căruia trebuie să i te opui. Numai Shelley i-a opus acestui zeu rău un fel de *pleroma* transcendentă şi un Părinte suprem şi generos. Byron şi ceilalţi poeţi au eliminat această trăsătură gnostică distinctivă din miturile lor literare. Pentru ei, lumea şi omenirea au ajuns să merite a fi salvate din ghearele tiranului religios, şi un fel de nihilism activ era calea de atingere a acestui scop. Poziţia romanticilor era exact reversul poziţiei gnostice, întrucît aceasta din urmă exprima o negare metafizică a lumii în favoarea transcendenţei, în vreme ce prima exprima o negare nihilistă a transcendenţei, în favoarea acestei lumi. Astfel, deşi producţiile mitologice ale romantismului apar ca surprinzător de asemănătoare cu cele ale gnosticismului, ele au fost expresii ale unei ideologii complet diferite.

În erudiţia recentă, confuzia dintre gnosticism şi nihilismul modern a crescut. Tot felul de lucrări filozofice şi literare au fost etichetate ca „gnostice" din cauza implicaţiilor lor nihiliste. Numai în cîteva cazuri există analogii cu înţeles într-adevăr gnostic, de pildă în cazul filozofului Theodor W. Adorno, care a reinventat cîteva mituri gnostice (e.g. mitul coborîrii Marii Ignoranţe asupra lumii moderne, în ale sale *Minima Moralia* din 1944-1947; acest mit fusese exprimat, într-o altă formă, de gnosticul Basilide în secolul al II-lea).

Gnosticismul a fost o sursă de inspiraţie pentru cîţiva scriitori moderni, ca Anatole France (1844-1924), Aleksandr Blok (1880-1921), Albert Verwey (1865-1937) şi Herman Hesse (1877-1962). Criticismul social a primit accente gnostice în romanul *Maestrul şi Margareta* (1966) al scriitorului rus Mihail Bulgakov (1891-1940). Psihologul C.G. Jung (1875-1961) a fost foarte impresionat de imagistica gnostică şi chiar a produs în 1915-1916 o operă „gnostică", *Septem Sermones ad Mortuos*, inspirată de speculaţiile lui Basilide.

În filozofia modernă şi critica literară, cuvintele *gnoză* şi *gnostic* tind să fie utilizate nediferenţiat pentru a indica caracterul nihilist al unei anumite şcoli de gîndire, prezenţa unei capacităţi transcendentale în om, caracterul emanaţionist al unui sistem sau pur şi simplu o anumită „cunoaştere", esoterică sau nu. O atare utilizare a cuvîntului *gnoză* are prea puţin de-a face cu gnosticismul, care este caracterizat prin dualism şi nihilism metafizic extrem. Nici cercetarea religioasă modernă nu s-a pus pînă acum de acord asupra înţelesului *gnozei* în sensul ei cel mai strict. Louis Massignon şi Henry Corbin, de exemplu, au lărgit conceptul de „gnoză islamică", incluzînd mulţi autori şi curente ale Islamului care nu au nici o legătură, nici cu *ghulāt*, nici cu *Ismā'īlīyah*. Eric Voegelin, în *Science, Politics, and Gnosticism* (Chicago, 1960), a definit în linii mari gnoza atît ca o erezie creştină cît şi ca o tendinţă perenă antinomică, demnă de condamnat. Dacă gnoza a fost o *Weltreligion* (religie mondială), aşa cum afirmă Gilles Quispel în *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951), aceasta s-a datorat întru totul continuităţii istorice dintre gnosticism, marcionism (considerat uneori ca o formă de gnosticism), maniheism, priscillianism, paulicianism, *ghulāt*, *Ismā'īlīyah*, bogomilism, catharism şi Cabala luriană.

Mitologia romantică este nihilistă, nu gnostică, iar istoria nihilismului modern trebuie separată de istoria gnosticismului. Aceeaşi confuzie între gnoză şi nihilism apare în operele acelor autori care au încercat

să arate, de exemplu, că filozofia existenţială sau biologia modernă sînt „gnostice". Utilizarea prea liberală a cuvintelor *gnoză* şi *gnostic* poate provoca doar o sărăcire semantică a acestor termeni, fără nici un profit real pentru erudiţia modernă.

Bibliografie

Un studiu al istoriei ereziei de la priscillianism şi paulicianism la catharism, oarecum învechit, dar încă de încredere, este *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, al lui Döllinger, vol. 1, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter* (1890; retipărit la New York, 1960). Döllinger subliniază continuitatea istorică dintre gnosticismul antic şi erezia medievală, dar nu face distincţia între curentele gnostic, marcionit şi pauperist. O bibliografie la zi referitoare la această problemă poate fi găsită în lucrarea Giuliei Sfameni Gasparro, „Sur l'histoire des influences du gnosticisme", în volumul *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, editat de Barbara Aland (Göttingen, 1978).

Cele mai solide monografii despre gnoza Shī'ī sînt: *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īllīya*, de Heinz Halm (Wiesbaden, 1978) şi *Die islamische Gnosis*, de acelaşi (München, 1982).

Cu privire la istoria ereziei medievale, există o prezentare succintă, dar utilă de Malcolm Lambert, care conţine şi cea mai bună trecere în revistă a bibliografiei pînă la data respectivă, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus* (Londra, 1976).

Despre Cabala luriană şi influenţa ei asupra mişcării mesianice şabbatine din secolul al XVII-lea, cel mai bun studiu pînă acum rămîne cel al lui Gershom Scholem: *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* (Princeton, 1973).

Gnosis und Politik, lucrările unui simpozion editate de Jacob Taubes (Paderborn, 1984), este o colecţie bine documentată de eseuri pe tema cîtorva teorii privitoare la gnoză şi la istoria ideilor moderne, de la începutul secolului al XIX-lea pînă în prezent.

Magia în Europa medievală şi renascentistă

O istorie a magiei în timpul Evului Mediu şi al Renaşterii nu a fost scrisă încă. Descoperiri noi şi, mai presus de toate, noi puncte de vedere interpretative au făcut ca cele cîteva sinteze existente să ajungă perimate – aşa stau lucrurile cu cele ale lui Lynn Thorndike, Kurt Seligmann sau Émile Grillot de Givry. Orice om de ştiinţă care se mai bazează încă pe aceste lucrări – şi în special pe prima – nu porneşte cu nimic mai bine decît ar face-o un antropolog care s-ar baza exclusiv pe James G. Frazer.

Evul Mediu timpuriu. Magia Antichităţii tîrzii a supravieţuit la începutul Evului Mediu pe cîteva filiere diferite. Arhiepiscopul Synesius din Cyrene (c. 370-413), care înainte de a deveni creştin fusese un discipol al neoplatonicienei Hypatia din Alexandria (martirizate în 415), a pus în tratatul său *Despre vise* (*Peri enhupnion)* bazele unei noi teorii a magiei, care avea să fie deosebit de influentă în timpul Renaşterii. Synesius a preluat noţiunea de „spirit" (*pneuma*) din tradiţia medicală şi filozofică a Antichităţii, de la Empedocle la Galen şi de la Zenon din Cition şi Aristotel la Proclus.

Pneuma era un abur din sînge, care trebuia nu doar să dea viaţă tuturor organismelor vii, ci şi să formeze substratul material pe care se baza atît activitatea celor cinci simţuri, cît şi a intelectului. Conform acestei „psihologii subtile", care nu a fost pusă sub semnul întrebării pînă în secolul al XVIII-lea, spiritul formează şi un al şaselea simţ, sau simţul „intern", a cărui funcţie este să sesizeze mesajele de la cele cinci simţuri externe şi să le codifice, astfel încît ele să devină inteligibile pentru raţiune. Limbajul spiritului, al cărui sediu ca simţ intern sau fantezie este fie inima, fie capul, este format din fantasme (*phantasmata*) sau imagini interioare. Conform lui

Aristotel, reluat mai tîrziu de Toma d'Aquino, raţiunea umană este incapabilă să înţeleagă ceva fără ajutorul fanteziei (*aneu phantasmatos – sine conversione ad phantasmata*).

Pentru Synesius, fantezia omului este locul precis în care se întîlnesc lumea superioară şi lumea inferioară. Conform unui principiu, pe care l-au afirmat pe baze diferite şi l-au subliniat cu intensităţi diferite toţi reprezentanţii celor mai mari şcoli filozofice ale Antichităţii – platonism, aristotelism şi stoicism –, omul este un compendiu al universului. „Magia" lui Synesius, care nu este mai mult decît o combinaţie de platonism, aristotelism şi stoicism, porneşte de la postulatul că există interacţiune între om şi univers şi că această interacţiune poate fi realizată şi controlată practic cu ajutorul simţului intern (*sensus interior*) sau fanteziei. Aceasta reprezintă o continuare a magiei populare din Antichitatea tîrzie, întrucît cea din urmă era şi ea bazată pe conceptele de *pneuma* („spirit") şi *pneumata* („spirite", „fantome"). Reprezintă şi o îmbunătăţire considerabilă a acestei tradiţii, întrucît conceptul de *pneuma* devine acum o parte a unei teorii generale care a fost etichetată ca ştiinţifică şi, în consecinţă, a căpătat un prestigiu imens.

Teoria lui Synesius, care a devenit cunoscută prin traducerea lui Marsilio Ficino, din 1489, a tratatului *Despre vise*, a avut o mare influenţă de-a lungul întregii perioade a Renaşterii. Ea constituie şi fundalul celui mai proeminent sistem de magie „intelectuală" de la începutul Evului Mediu, cel al arabului al-Kindī (mort pe la 873), al cărui tratat *Despre raze* s-a păstrat într-o traducere latină din secolul al XII-lea (*De radiis*). Lucrarea a fost foarte apreciată de Roger Bacon şi Ficino. În secolul al XVI-lea, ideile lui al-Kindī au format centrul unei dispute între apărătorii şi oponenţii magiei şi astrologiei. Conform lui al-Kindī, toate fiinţele terestre şi supraterestre emit raze care nu sînt niciodată identice, întrucît în natură nu există lucruri identice. Razele sînt susceptibile de manipulare, iar puterea de a le manipula poate fi dobîndită prin voinţă şi concentrare a fanteziei umane (*spiritus ymaginarius*). Fantezia emite şi ea raze, care au un impact asupra sistemului universal de raze de pretutindeni. Cu alte cuvinte, dorinţele omeneşti exprimate în fantezii sînt, în condiţii speciale, tranzitive, adică pot avea o influenţă asupra fanteziei altcuiva şi chiar asupra unor obiecte inanimate. Magia este, în fapt, cunoaşterea acestor condiţii care fac posibilă manipularea cu ajutorul spiritului. Astfel de condiţii speciale şi, prin urmare, rezultate speciale, pot fi atinse prin sunete, figuri, imagini şi sacrificii adecvate.

În ceea ce priveşte magia populară, s-ar putea argumenta că iudaica *Sefer-ha-razim (Cartea Misterelor)*, o compilaţie din secolul al VI-lea sau al VII-lea p.C. şi publicată în 1969, face loc ipotezei că magia iudaică de la începutul Evului Mediu formează fundalul unor tratate anonime de medicină practică, de felul *Cheiţei lui Solomon* (*Clavicula Salomonis*), care au circulat de la sfîrşitul Evului Mediu pînă în secolul al XIX-lea. De fapt nu este aşa. În timp ce *Clavicula* descrie un sistem de angelologie planetară şi, în consecinţă, de astrologie magică, *Sefer-ha-razim* este un tratat de misticism *merkabah* transformat pentru a include invocarea magică a îngerilor şi se bazează pe o cosmologie mai rudimentară. *Clavicula Salomonis*, altminteri un text compozit, este un exemplu de magie mai sofisticat decît *Sefer-ha-razim*.

În perioada medievală tîrzie, o carte de magie practică tradusă din arabă în latină, care s-a bucurat de multă popularitate, a fost *Picatrix*, în arabă *Ghāyat al-ḥakīm fi-al-siḥr (Scopul urmărit de înţelepţi prin magie)*, atribuită filozofului al-Majrīţī (mort pe la 1004-1007). Influenţa cărţii *Picatrix* asupra magiei Renaşterii, o influenţă de tip cantitativ, a fost totuşi cu siguranţă supraevaluată.

Perioada medievală tîrzie. Două personalităţi de la sfîrşitul Evului Mediu merită o menţiune specială în legătură cu magia: Albertus Magnus (c. 1200-1280) şi Roger Bacon (c. 1220-1292). Istorisirile despre alţi magicieni, ca Michael Scot (c. 1175-1235), sînt atît de afectate de tipologia tradiţională şi atemporală a „magului", încît este imposibil de separat adevărul de legendă. Alţii încă, precum Guido Bonatti din Forlé, Pietro d'Abano, Ramón Llull sau Arnaldus de Villanova, erau competenţi în astrologie, alchimie, arta memoriei sau, ocazional, geomanţie (o formă de divinaţie importată de la mauri), dar ei nu fac parte propriu-zis din categoria adevăraţilor autori sau practicanţi de magie.

Călugărul dominican Albertus Magnus (Albert cel-Mare) era cu adevărat foarte versat în magia populară; om universal, putea vorbi cu tot atîta entuziasm şi pricepere despre extracţia cositorului sau despre facultăţile sufletului uman. El a devenit faimos de-a lungul secolelor pentru că a discutat în amănunţime proprietăţile pietrelor şi ale plantelor. Cartea sa, *Cartea mineralelor*, conţine lapidariul tradiţional, cu 99 de descrieri de pietre preţioase care, printre alte calităţi, se credea că puteau conferi fericire, bogăţie, putere, succes în război şi pricepere în afaceri. Ele pot şi să oprească respiraţia, să

protejeze de furt, să prevină furtunile şi să vindece, să provoace sau să prevină avortul şi să trateze mai departe tot soiul de indispoziţii şi boli. Cartea a şasea a tratatului lui Albertus *Despre plante* conţine referiri la proprietăţile magice şi apotropaice ale plantelor. Lapidariul şi ierbarul lui Albertus au fost retipărite frecvent în timpul Renaşterii; împreună cu *Picatrix*, ele au format una dintre principalele surse ale magiei practice renascentiste.

Simplul fapt că Roger Bacon era franciscan poate explica dispreţul pe care acesta l-a arătat în repetate rînduri faţă de Albertus. În mod destul de surprinzător, Bacon, ca şi Albertus, a fost un adept al magiei naturale. În *Ştiinţa* sa *experimentală*, a schiţat o viziune minunată a noii lumi ce avea să se ivească o dată cu aplicarea „ştiinţei" sale: a descris bărci şi motoare cu auto-propulsie, maşini zburătoare şi submarine. Bacon a cultivat o formă de magie astrologică şi a fost şi un practicant al alchimiei.

Renaşterea. Părintele magiei renascentiste a fost indubitabil Marsilio Ficino (1433-1499), autor în 1489 al cărţii *De vita coelibus comparanda*, copiată pe scară largă sau parafrazată de reprezentanţii magiei „spirituale", ca Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) şi Giordano Bruno (1548-1600). Un alt fel de magie, despre care Ficino însuşi ne dă o relatare extensivă, era magia cu ajutorul demonilor; era un fel de magie astrologică asemănătoare celei descrise în cărţi populare precum *Clavicula Salomonis*. Cel mai de seamă reprezentant al ei a fost abatele Trithemius din Würzburg (1462-1516). Această magie „demonică" a lăsat urme indelebile în compilaţia *Filozofia ocultă* a lui Agrippa şi în lucrările de magie ale lui Bruno, care i-a urmat atît pe Agrippa cît şi pe Trithemius.

Un alt fel de magie, care nu este nici „spirituală", nici „demonică", este magia „naturală" a napolitanului Giambattista della Porta (c. 1535-1615), autor al tratatului *Magia naturală*, care a crescut de la patru cărţi în prima sa ediţie din 1558, la douăzeci de cărţi în cea de-a doua, din 1589, şi care a fost retipărit de nenumărate ori. Aidoma lui Trithemius în a treia carte a *Steganografiei* sale şi spre deosebire de Ficino, Bruno sau chiar Agrippa – mai mult compilator –, Della Porta nu este cine ştie ce teoretician. Deşi conţine cîteva detalii interesante, tratatul său este un catalog de curiozităţi mai degrabă decît o carte de magie în tradiţie renascentistă.

Magia spirituală. Ca şi al-Kindī, Marsilio Ficino recunoştea o forţă universală radiind pînă în cele mai îndepărtate unghere ale

universului ; dar el numea această forţă „iubire", în timp ce filozoful arab o numea „raze". În tratatul său *Despre iubire (De amore)*, un comentariu liber al *Banchetului* (*Symposion*) lui Platon, Ficino rezumă tradiţia medievală a iubirii văzute ca o boală gravă a spiritului. Iubirea este o formă naturală de magie, în care vraja este aruncată inconştient asupra cuiva, de frumuseţea celui iubit. Este important să recunoaştem că nu există nici o diferenţă esenţială între mecanismul iubirii şi cel al magiei. De fapt, aceasta din urmă reprezintă o manipulare conştientă (opusă astfel uneia inconştiente) a cuiva (sau a ceva), a unui alt spirit cu ajutorul spiritului propriu al manipulatorului. Magia funcţionează numai în anumite condiţii, care sînt guvernate de poziţiile stelelor în cer. Magia lui Ficino este o magie astrologică, mai mult sau mai puţin complicată, constînd din cunoaşterea şi exploatarea influenţelor astrale stocate în materia terestră, precum cea a mineralelor, plantelor şi animalelor. Dacă magia în general este intersubiectivă, adică dacă ea operează de la spiritul unei persoane (manipulatorul) către spiritul unei alte persoane (obiect al operaţiei), magia lui Ficino, care este frecvent numită şi „teurgie", reprezintă un caz particular de intersubiectivitate : este de fapt intrasubiectivă, scopul ei fiind acela de a direcţiona influenţa spirituală asupra subiectului însuşi. Urmînd o dietă care este astrologic salutară şi înconjurîndu-se de obiecte şi persoane cărora le sînt inerente calităţile celor trei planete favorabile (Soarele, Jupiter şi Venus), magul ficinian putea obţine un spirit curat, elastic şi ferm, care să-i deschidă porţile contemplaţiei superioare.

Aceasta este magie pur spirituală, dar ea nu este lipsită de interferenţe demonice, întrucît demonii, s-ar putea spune, nu sînt decît spirite fără corp. (De fapt, demonii sînt şi altceva, spirite planetare, de exemplu, despre care Ficino vorbeşte pe larg în a sa *De vita coelitus comparanda.*) Putem afirma cu siguranţă că nu există nici o contradicţie între magia spirituală şi cea demonică, de vreme ce magia spirituală conţine operaţii demonice, iar magia demonică nu exclude operaţiile prin spiritul uman sau extrauman. Desigur, există şi cazuri de magie pur demonică.

Magia demonică. Destul de paradoxal, cel mai mare vrăjitor din secolul al XVI-lea, Trithemius din Würzburg, a fost şi cel mai aprig oponent al vrăjitoriei, împotriva căreia a recomandat cele mai drastice măsuri, conforme doctrinei din *Malleus maleficarum* (1486). Pînă la vîrsta de 15 ani, Trithenius a fost analfabet, dar dorinţa sa de a învăţa

a fost atît de intensă încît, după o viziune angelică, băiatului i s-a dat posibilitatea să-şi realizeze visul, ceea ce a şi făcut cu o rapiditate uimitoare. Din acea vreme, el a pretins că are o comunicare permanentă cu îngerii. Drept urmare, a devenit călugăr benedictin – la vîrsta de 20 de ani şi, la 23, a fost ales abate al mînăstirii Sponheim, cea mai săracă mînăstire din teritoriu. În vreo douăzeci de ani, Trithemius a transformat mînăstirea în cel mai faimos loc de pelerinaj din întreaga Europă umanistă. Biblioteca ei conţinea cele mai rare manuscrise ale vremii. În 1505 biblioteca avea aproape două mii de volume, un număr excepţional. Biblioteca Sponheim conţinea probabil multe lucrări de magie practică ; este posibil ca titlurile unora dintre ele să fie cuprinse într-o listă din *Antipalus maleficiorum* (1508) al lui Trithemius, care, destul de ironic, era tocmai o refutaţie a vrăjitoriei dedicată celui mai înalt protector al abatelui, împăratul Maximilian.

Trithemius este autorul a două tratate despre criptografie: *Steganographia* (tipărită postum) şi *Polygraphia* (1508). Prima, care avea să devină una dintre cele mai enigmatice cărţi din secolul al XVI-lea, nu s-a păstrat în întregime: părţile existente conţin primele două cărţi şi un fragment din a treia. În vreme ce primele două cărţi constituie într-adevăr un manual criptografic, fragmentul din cartea a treia prezintă o metodă îndrăzneaţă de magie care să-i permită magului să comunice la mare distanţă, cu ajutorul demonilor planetari, pe bună dreptate convocaţi în acest scop. Probabil că Trithemius se gîndea că prin metode similare un mag ar fi fost în stare să ştie în orice clipă toate lucrurile care se întîmplă pe lume. Este plauzibil ca abatele să fi distrus el însuşi restul *Steganographiei* sale, rest care, în mod logic, trata probabil despre divinaţie. În jurisprudenţa ecleziastică a vremii, invocaţiile demonice erau considerate a fi un sacrilegiu, în vreme ce divinaţia era o erezie. Trithemius n-ar fi admis un păcat de acest fel.

Heinrich Cornelius Agrippa a fost discipolul lui Trithemius. De fapt, compilaţia sa *Despre filozofia ocultă*, scrisă din 1509 pînă în 1510 şi tipărită în 1533, este o combinaţie de magie spirituală ficiniană şi magie demonică trithemiană; el era familiarizat şi cu magia practică, iar compilaţia lui este o expunere sistematică a tuturor acestor subiecte.

Magia erotică. Ficino şi Trithemius ar putea cu greu să pretindă o originalitate absolută a metodelor lor magice, iar Agrippa era mai mult un compilator, dar există o operă genuin creativă a magiei

renascentiste: cele două manuscrise ale lui Giordano Bruno intitulate *De vinculis in genere (Despre legături în general)*. Educat într-o mînăstire dominicană din Neapole, Bruno a intrat curînd în conflict cu autoritatea Bisericii. Exilat în ţările protestante, el nu a obţinut niciodată acolo primirea prietenoasă la care poate că se aştepta. Pentru toate confesiunile creştine din acea vreme, Giordano Bruno, un specialist în misterele artei memoriei şi un *magus* în tradiţia renascentistă, era tocmai întruparea celui mai mare duşman al credinţei. Şi a fost în cele din urmă ars pe rug ca vrăjitor.

Opera de magie a lui Bruno include un număr de compilaţii (*De magia*, *Theses de magia* şi *De magia mathematica*) şi cele două manuscrise intitulate *De vinculis in genere*. Aceste manuscrise duc la extrem teoria ficiniană a iubirii ca formă de magie naturală. Astfel, dacă orice afect conceput de spiritul operatorului este tranzitiv, atunci e suficient să produci fantasme erotice încărcate cu emoţia pasiunii, pentru a fi capabil să influenţezi o altă persoană. Această persoană ar primi fantasmele prin propriul ei spirit şi i-ar cădea astfel pradă magicianului. Dar magicianul se presupune a fi perfect abstinent, ca să nu cadă el însuşi pradă propriilor sale fantasme. Operatorul poate să aibă trei ipostaze distincte: poate fi medic, profet sau *magus*. Ca medic, el este răspunzător de însănătoşirea spirituală a pacienţilor săi; ca profet, este capabil să lege (*vincire*) mase de oameni şi să producă noi religii; ca *magus*, este capabil să găsească legăturile (*vincula*) potrivite pentru a lega voinţa oricui prin fantasme. Ca poet, Bruno a descris de cîteva ori condiţiile psihice ale unui astfel de operator, care trebuie să ardă totodată de dorinţă şi să fie complet rece şi indiferent faţă de propria sa pasiune.

Fantasmele la lucru. Magia lui Giordano Bruno este bazată nu numai pe tradiţia ficiniană, ci şi pe tehnici legate de arta memoriei. Această artă consta dintr-o manipulare a fantasmelor sau imaginilor interioare, al cărei scop varia de la simpla învăţare pe de rost a unui text pînă la contemplaţia mistică. În orice caz, arta memoriei ca disciplină ţinea de retorică. Primul care a privit explicit arta memoriei ca pe o întreprindere magico-mistică a fost friulanul Giulio Camillo Delminio (c. 1480-1544). Giulio Camillo a încercat toată viaţa să construiască un „teatru" al memoriei, organizat în şapte cîmpuri planetare, cuprinzînd practic toate obiectele şi persoanele. El a fost urmat de retorul friulan Fabio Paolini, care a publicat la Veneţia în 1589 *Hebdomades*. Paolini a înlocuit „teatrul" lui Giulio Camillo cu

o schemă mentală constînd din şapte serii de influenţe planetare, care să fie umplută pur şi simplu cu fantasmele unor lucruri reflectînd respectivele caractere planetare (de exemplu, un leu sub soare etc.). Paolini era convins că un *magus*-retor, în orice moment al discursului său, putea să evoce o atare fantasmă în faţa simţului său intern. Fantasma ar fi influenţat apoi la rîndul ei spiritul auditorilor, emoţiile şi deciziile lor.

Ideile lui Giulio Camillo au avut un impact important asupra esteticianului Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1600). Lomazzo este un reprezentant al teoriei magice privitoare la valoarea subiectivă a culorilor. În a sa *Idea del Tempio della Pittura* (1590), el face o clasificare în şapte clase a picturii şi pictorilor, în conformitate cu clasificarea în şapte serii a lui Giulio Camillo.

Disputa modernă cu privire la magia Renaşterii. Principiul spiritual al magiei renascentiste şi coerenţa internă a acestei discipline au fost pentru prima dată scrupulos cercetate de Daniel P. Walker (1958). Abordarea lui Walker a făcut să apară învechită abordarea istorică tradiţională, care căuta „origini" şi influenţe. Conform abordării tradiţionale, magia renascentistă era o combinaţie de hermetism şi Cabală. Cercetările ulterioare ale figurii magicianului renascentist – John Dee (1527-1608), de exemplu – au arătat că, într-o perioadă mai tîrzie, „magicianul renascentist a devenit Faust" (Yates). Frances A. Yates pare să ia în consideraţie – în ultima ei lucrare (1979) – şi posibilitatea ca magicianul renascentist să se fi transformat într-un adept sinistru care s-a lăsat înşelat de Satan prin ideologia Reformei. Această idee este subliniată în mod deosebit în lucrarea mea *Éros et magie à la Renaissance* (1984).

Bibliografie

Principiile magiei spirituale formează coordonatele centrale ale excelentului studiu al lui Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic : From Ficino to Campanella* (Londra, 1958). Evoluţia magiei erotice de la Ficino la Bruno a fost urmărită în cartea mea *Éros et magie à la Renaissance* (Paris, 1984). O altă lucrare generală despre magia Renaşterii, accesibilă, dar nu prea solidă, este *The Occult Sciences in the Renaissance* (Berkeley, 1972), de Wayne Shuhmaker. Magia în epoca elisabetană este subiectul cărţii lui Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (Boston, 1979).

Sînt recomandabile şi cîteva cărţi cu privire la autori individuali. Articole excelente despre ierbarul şi lapidariul lui Albertus Magnus, de J. Stammard, J.M. Riddle şi J.A. Mulholland, se găsesc în *Albertus Magnus and the Sciences*, editat de James A. Weisheipl (Toronto, 1980). Cea mai bună carte la zi despre Trithemius din Würzburg este *Johannes Trithemius, 1462-1516* (Würzburg, 1971), de Klaus Arnold. Două cărţi demne de încredere despre Heinrich Cornelius Agrippa sînt: excelenta biografie a lui Auguste Prost, *Les sciences et les arts occultes au seizième siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, 2 vol. (1881-1882; retipărită la Nieuwkoop, Olanda, 1965) şi solidul studiu al lui Charles G. Nauert, Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought* (Urbana, Ill., 1965). Peter F. French şi-a concentrat atenţia asupra lui John Dee în *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londra, 1972). Există o mulţime de studii cu privire la Marsilio Ficino şi Giordano Bruno, dar nici unul dintre ele nu este dedicat magiei lor. Pentru aceste două personalităţi atît de remarcabile, cititorul poate să recurgă la cărţile mele, la cărţile lui Daniel P. Walker şi la articolul meu „La Magie de Giordano Bruno", în *Studi e materiali di storia delle religioni*, 49 (1983), pp. 279-301.

Număr

A. Generalităţi

Forţa magică a numărului nu este valabilă pentru om numai pe primele trepte ale evoluţiei sale, ci şi pentru inconştientul omului de astăzi. Psihanaliza susţine că semnele numerice pe care le visăm uneori pot fi rezultatul unor operaţii incredibil de complicate[1]. La fel şi în cazul diverselor metode de predicţie în care datele numerice joacă un rol important. Şi chiar cine împărtăşeşte opinia că aritmologia şi aritmomantica nu au absolut nici o valoare, tot trebuie să admire de multe ori inteligenţa utilizată la speculaţiile de acest fel, deşi ea ar putea fi fără îndoială folosită în scopuri mai bune.

B. Apariţia speculaţiilor numerice

Speculaţiile numerice au putut să apară pentru că iniţial anumite numere erau puse în legătură cu anumite obiecte sau fiinţe, cum ar fi 2 cu păsările, pentru că pasărea are două aripi. E.B. Tylor a subliniat deja această posibilitate[2]. Dar unul din modurile cele mai importante în care au apărut speculaţiile numerice a fost influenţat de notaţia numerelor. Este lipsit de importanţă cui i-a venit pentru prima dată în lumea mediteraneană ideea de a utiliza literele alfabetului şi ca semne numerice. Unii s-au gîndit la grecii din Milet din secolul al VIII-lea a.C.[3]

---

1. C.G. Jung, *Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes*.
2. E.B. Tylor, *Primitive Culture*, volumul I, pp. 229 sq.
3. F. Dornseiff, *Das Alphabet*, p. 11.

Dar sistemul grecesc de numeraţie, în care *iota* are valoarea numerică 10, corespunde celui ebraic, în care *yod*, ca a zecea literă din alfabet, trebuie să aibă valoarea numerică 10[1]. Pentru a-i da lui *iota* valoarea numerică 10, i s-a adăugat în mod artificial *san* (valoarea numerică 6).

Pe de o parte, numerele sînt fascinante şi în ele însele, şi ca atare ele sînt opusul speculaţiilor aritmologice; pe de altă parte însă ele sînt magice, pentru că pot fi legate de nume. Apare în acest fel o valoare numerică a numelor, care este obiectul gematriei, şi totodată o posibilitate de a converti semnele numerice în nume, ceea ce duce la diverse metode aritmomantice şi onomatomantice.

Aritmologia pitagoreică este determinată şi de idei muzicosofice. F. Dornseiff scrie: „Sensul profund al muzicii (...) este acela de a fi număr devenit sunet. În număr, omul avea acum o cheie care făgăduia să deschidă toate porţile. Numărul reprezenta esenţialul în cosmos, poate cel mai real lucru, simbolul raţiunii"[2].

C. Descrierea celor mai importante speculaţii numerice

1. *Gematria*

Gematria este o tehnică aritmomantică în care literele unui cuvînt sau ale unei propoziţii sînt transpuse în numere. Scopul gematriei este să stabilească relaţii între cuvinte şi să tragă concluzii din valori numerice egale sau inegale.

Gematria apare pentru prima dată în cele 32 de reguli exegetice ale rabinului tannaitic Eliezer b. R. Jose ha-Gelili (pe la 150 p.C.). În Talmudul babilonian, tratatul Berakhot II 5a, există speculaţii cu privire la numărul viitorului Mesia. Procedeul gematriei este simplu: grupuri de litere sînt transpuse în numere sau, invers, din numere care sînt exprimate în grupuri de litere se pot inventa sau redescoperi nume.

Una dintre cele mai importante noţiuni ale gematriei este noţiunea de *izopsefie* (de la *isos*, „egal", şi *psephos*, „număr"), adică valori numerice egale ale unor cuvinte diferite (pentru exemple vezi mai jos).

---

1. Tylor, *ibid.*, p. 234.
2. Dornseiff, *ibid.*, p. 13.

Şi valorile numerice inegale sînt importante, în special la prezicerile onomatomantice, i.e., concluziile care pot fi trase din valoarea numerică a unui nume. Fragmentele din *Nechepso şi Petosiris*, o compilaţie preponderent astrologică din secolul al III-lea a.C., descriu şi o metodă onomatomantică de a ghici pe învingătorul unei bătălii. Se adună *psephos*-ul lunii în care are loc bătălia la *psephos*-ul numelui luptătorului şi această sumă se împarte la 29. Restul este numărul căutat, care indică pe un tabel în ce constă rezultatul. Un astfel de tabel se numeşte *kyklos toû Petosireôs*. *Sfera lui Democrit* semăna cu acest *kyklos* : „Această *sphaîra* este un dreptunghi pe care se înşiră pe trei coloane numerele de la 1 la 30, despărţite printr-o linie transversală în două jumătăţi de 18 şi 12 cifre. Trebuie doar să fie adunat *psephos*-ul numelui bolnavului cu numărul zilei din lună în care a început boala şi să se împartă la 30. Dacă restul se află în jumătatea de sus, bolnavul rămîne în viaţă ; dacă e în cea de jos, atunci moare"[1].

Şi prin aşa-numitul *pythmén* al numerelor se poate prezice rezultatul unei bătălii, descoperirea unor hoţi şi regăsirea unor lucruri pierdute, oportunitatea unei căsătorii sau călătorii. Acest procedeu, numit în limba latină *regula novenaria*, „nu este nimic altceva decît suma orizontală a cifrelor unui număr, atît de mult uşurată de sistemul nostru zecimal". „Pentru a profeţi rezultatul unei bătălii, se adună valoarea numerică a literelor numelui în cauză, astfel încît din valorile literelor care sînt mai mari de 10 se scade suma orizontală a cifrelor. Din suma găsită se scade iarăşi suma orizontală, iar rezultatul se compară cu numărul, obţinut în acelaşi fel, al potrivnicului. Posesorul numărului mai mare cîştigă"[2]. Un procedeu de acest fel este atribuit de Hipolit[3] unui oarecare Kolorbasos.

2. *Izopsefii utilizate metafizic*

Metoda izopsefiei, practicată apoi foarte mult de cabalişti, joacă un rol cu adevărat important la gnosticul Marcos, valentinian din şcoala răsăriteană şi anatoliană. Dar aici el apare mai degrabă ca magician şi discipol al lui Kolorbasos, cum istoriseşte clar Irineu[4]. Kolorbasos

1. *Ibid.*, p. 115.
2. *Ibid*, pp. 116-17.
3. *Refut.* IV 13,1.
4. Irenaeus, *adv. Haer.* I 13,5.

putea fi un prezicător care utiliza metode aritmomantice. Alte surse îi atribuie speculaţii astrologice şi muzicosofice şi fac din el un predecesor al valentinienilor. De fapt acest Kolorbasos probabil că nici nu este un personaj istoric real. Numele său este simpla transcriere greacă a ebraicului *qōl arba othot*, i.e., „vocea celor patru litere"[1]. Nu se ştie despre care litere este vorba, dar nu este dificil să conchidem că numele său trimite la *tetragrammaton* ebraic. La Marcos însuşi, patru litere joacă un rol important, anume literele *alpha*, *rô*, *khi* şi *eta*, care împreună formează cuvîntul *arkhé*. Or, el consideră acest cuvînt grecesc ca primul nume al lui Dumnezeu, care corespunde totodată pitagoreicei *tetraktys* (1+2+3+4). Dar *en arkhé* este traducerea greacă a primului cuvînt al *Genezei* (*berešit*), încît nu este exclus ca speculaţiile lui Kolorbasos să fi avut legătură cu iudaica *ma'aseh berešit* sau cu speculaţiile despre facerea lumii[2]. Unul dintre cele mai simple exemple de *izopsefie* de care se ocupă Marcos se bazează pe valoarea numerică identică a formulei *alfa-omega* şi a cuvîntului *peristera* („porumbel"). Cînd Cristos afirmă în *Apocalipsa* lui Ioan (1,8 şi 22,13) că el este alfa şi omega, aceasta înseamnă „în limbajul misticii elenistice: el este universul, el se întinde de la primul pînă la ultimul element al cosmosului, şi în el sînt conţinute toate elementele"[3]. Marcos pune această afirmaţie a lui Isus în legătură cu botezul. „La botez, spiritul a intrat în Isus sub forma unui porumbel. Valoarea numerică a literelor care formează cuvîntul grec *porumbel* este 801, adică: pi = 90, epsilon = 5, rô = 100, iôta = 10, sigma = 200, tau = 300, epsilon = 5, rô = 100, alpha = 1, *peristera* = 801. Or, alpha = 1, iar omega = 800. Deci, cînd Isus spune că el este alpha şi omega, spune că este 801, aşadar Spiritul Sfînt însuşi, care a apărut ca porumbel la botez"[4].

Şi alte metode au fost utilizate de Marcos, de exemplu aşa-numita scriere *plerômatikôs*, care în gematria ebraică se numeşte *b^e milūi*. Acest tip de scriere constă în implicarea în calculul aritmosofic a numelor întregi ale literelor (de ex.: T = tau etc.). În acest fel, numărul literelor cuvîntului *Khreistos* (Cristos) nu este doar 8, ci 30,

1. Dornseiff, *ibid.*, p. 126 nota 3; Leisegang, *Die Gnosis*, p. 326, nota 2.
2. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*.
3. Leisegang, *ibid.*, p. 330.
4. *Ibid.*, pp. 41-42.

„căci *Khreistos* are 8 litere, khi are 3, rô 2, ei 2, iôta 4, sigma 5, tau 3, ou 2 şi san 3. Astfel numele inexprimabil conţinut în Cristos constă din 30 de litere"[1].

Izopsefiile joacă un rol foarte important în întregul sistem al lui Marcos. Iată un exemplu cu privire la numele lui Isus: „Isus însă are următoarea origine inexprimabilă: din mama universului, prima *tetras*, a purces ca o fiică a doua *tetras* şi astfel a apărut *ogdoas*, din care a purces *dekas*. Aşa a apărut optsprezecele. Dekas însă, care se adăugase la ogdoas făcînd-o de zece ori mai mare, a produs numărul 80 şi, înmulţindu-l şi pe acesta de zece ori, a produs numărul 800, astfel încît suma totală a semnelor de la ogdoas la dekas este progresiv 8 şi 80 şi 800, iar acesta este Isus, căci numele lui Isus este, conform valorilor sale numerice: iôta = 10, eta = 8, sigma = 200, omikron = 70, ypsilon = 400, sigma = 200, *Iêsous* = 888. Iar alfabetul grecilor are 8 de unu, 8 de zece şi 8 de o sută, adică: este Isus care constă din toate numerele. Şi de aceea el se numeşte alpha şi omega, pentru că el înseamnă originea tuturor lucrurilor"[2].

Gematria cu diversele ei metode izopsefice a cunoscut în continuare o dezvoltare puternică în Cabala iudaică şi în operaţiile *hasban*-ului arab. Dar existau chiar între cabalişti oponenţi ai gematriei, ca Eliya Del Medigo, profesorul lui Giovanni Pico della Mirandola, care era conştient de faptul că, după regula de interpretare a gematriei, puteau să apară şi ecuaţii blasfemice, ca de exemplu *El Saddai* (Dumnezeu Atotputernicul) echivalat cu *Elohim aherim* (alţi dumnezei). De aceea el consideră gematria însăşi ca un nonsens[3]. Totuşi metoda nu a dispărut nicidecum în epoca noastră. „Procedeul nu ratează nici limbile moderne. Fatala *psephos* a Graz-ului = 50, unde a 50-a întrunire a filologilor a putut fi martora primelor revelaţii ale lui Wolfgang Schultz, s-a impus rapid (...) Fiecare viitor istoric al lui Napoleon va trebui să ţină cont de faptul că Napoleon a remarcat de timpuriu izopsefia Bonaparte = 82 = Bourbon şi de aceea a fost convins – pe drept, după cum o arată succesul – că era chemat să fie stăpînul Franţei. În acelaşi fel trebuie înţeles faptul că biologul Haeckel a crezut în ecuaţia Haeckel = 43 = Kant şi de aceea s-a apucat să rezolve enigmele universului. Interesul temporar al lui Schiller pentru Franţa se explică prin *psephos*-ul său,

1. *Ibid.*, p. 337.
2. Irenaeus la Hippolytus, cf. Leisegang, *ibid.*, pp. 337-338.
3. Dornseiff, *ibid.*, p. 103.

82 (= Bonaparte = Bourbon), iar alegerea tocmai a subiectului Fecioarei din Orléans se explică prin *psephos*-ul prenumelui său Friedrich = 79 = Orléans. Înclinaţiile triadice ale lui Hegel, prin numărul său 36. Chiar Habsburg = 45, Hohenzollern = 145", comentează ironic Franz Dornseiff, „dau de gîndit"[1].

Bibliografie

Dornseiff, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie* (1925), 1979.
Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 1980.
Jung, C.G., „Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes", în : *Zentralblatt für Psychoanalyse* 1 (1910/11).
Leisegang, H., *Die Gnosis*, s.a.
Scholem, G., *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957.
Tylor, E.B., *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 volume, 1871.

1. *Ibid.*

Religia geto-dacă

Geţii şi dacii erau popoare tracice antice care trăiau în Moesia, în cîmpia din nordul Dunării şi în Munţii Carpaţi, aproximativ în teritoriul României din epoca modernă şi al R.S.S. Moldova [actuala Republică Moldova, n.tr.]. Deşi religia geţilor şi dacilor nu poate fi complet reconstituită, ea formează totuşi, ca şi religia vechilor celţi, unul dintre cele mai interesante capitole ale istoriei religiilor indo-europene din afara lumii greco-romane. În pofida tendinţei raţionaliste a unor savanţi de a diminua importanţa religiei în rîndul acestor popoare, evidenţa indică faptul că întemeierea statului format din geţi şi daci a fost rezultatul unor idei teocratice. Aceste idei proveneau din cultul lui Zalmoxis, un posibil reformator religios antic, la care se raportează şi începuturile regalităţii getice. Mai tîrziu, Zalmoxis a fost divinizat, proces care are paralele frecvente în Grecia antică (vezi ZALMOXIS).

Cît despre daci, mărturiile leagă în mod explicit numele lor de cuvîntul frigian *daos* („lup"). Etimologia lui Paul Kretschmer, care derivă *dakoi* din indo-europeanul **dhawo-s* („lup"), a fost susţinută de Vladimir Georgiev şi a primit de la Mircea Eliade un comentariu istorico-religios exhaustiv (1972). Eliade pretinde că dacii, ca şi alte cîteva popoare indo-europene, formau o societate secretă masculină (*Männerbund*) bazată pe ideea licantropiei ritualice. Tinerii războinici daci erau probabil antrenaţi să imite comportamentul unor lupi feroce. Acest lucru nu are nimic de-a face cu legendarul dispreţ al geţilor faţă de moarte, fiind totuşi întemeiat, ca şi acela, pe promisiunea zalmoxiană a nemuririi. Este foarte probabil că mesajele lui Zalmoxis se refereau la un paradis în care bravii războinici aveau să supravieţuiască după moarte, într-o stare de perpetuă fericire.

Mărturiile greceşti, începînd cu Herodot, stabilesc o legătură strînsă între Zalmoxis şi Pitagora. Seria de idei religioase a cărei

origine îi este atribuită lui Zalmoxis prezintă într-adevăr asemănări cu pitagoreismul. Pe lîngă nemurire, se spune că învăţătura lui Zalmoxis cuprindea şi o formă înalt preţuită de medicină psihosomatică bazată pe farmece, al cărei scop era vindecarea sufletului laolaltă cu corpul. Platon face o relatare vie şi entuziastă a medicinei zalmoxiene în dialogul *Charmides* (156d-157c). Această tradiţie medicală a avut aparent o viaţă lungă : tîrziu, în secolul al III-lea p.C., 47 de nume dacice de plante medicinale erau inserate în faimoasa *Materia medica* a medicului grec Dioscurides şi în *De herbis*, atribuit lui Apuleius.

Preoţii lui Zalmoxis. Cultul lui Zalmoxis are legături puternice cu regalitatea. De fapt, Platon relatează că Zalmoxis era regele geţilor (*Charmides* 156d), dar Strabon (*Geografia* 7.3-5) spune că Zalmoxis era preotul celui mai important zeu al geţilor, că acesta a fost asociat cu regalitatea şi că a fost el însuşi venerat mai tîrziu ca zeu ; se presupune că trăia într-o peşteră de pe muntele sacru Kogaionon, unde nu îl puteau vizita decît regele şi mesagerii săi. Preoţia sacră a continuat pînă în epoca lui Strabon (secolul I a.C.). Peştera sacră trebuie să fi fost cel mai vechi loc în care a fost venerat zeul şi au sălăşluit preoţii săi. În timpul lui Herodot (secolul al V-lea a.C.) trebuie să fi existat un sanctuar al lui Zalmoxis, pentru că Herodot (*Istorii* 4.95) relatează legenda conform căreia Zalmoxis a pus să i se construiască un sălaş subteran şi s-a închis acolo timp de trei ani, după care a reapărut. Un sanctuar de acest fel, cu un vast complex subteran, a fost găsit la Sarmizegetusa Regia (Grădiştea Muncelului din România zilelor nostre).

Jordanes, istoricul goţilor, născut în Moesia în secolul al VI-lea, a amestecat tradiţiile goţilor cu cele ale geţilor, pentru a le da celor dintîi prestigiul unei populaţii străvechi şi superioare. El a compus o listă de preoţi ai lui Zalmoxis din epoca lui Burebista (c.80-44 a.C.) pînă în timpul regelui dac Decebal (mort în 106 p.C.). Seria se deschide cu binecunoscutul Deceneu (Decaeneus, Dicineus), sfetnicul lui Burebista, care a contribuit poate decisiv la puterea celui din urmă şi la originea regalităţii sale. Deceneu i-a învăţat pe geţi filozofie, fizică, etică, logică şi astronomie. I-a iniţiat mai ales în secretele astrologiei, ale revoluţiilor planetare, ale fazelor Lunii, ale măsurării Soarelui şi în cele ale revoluţiilor cosmice. Mărturia lui Jordanes a fost prea uşor respinsă în trecut. Căci este adevărat că Deceneu i-a învăţat pe geţi cosmologie, astrologie şi astronomie, tot aşa cum i-a iniţiat în tainele unuia dintre cele mai curioase calendare

antice, al cărui mister nu a fost încă explicat în mod convingător. Succesorii lui Deceneu au fost preoţii Comosicus şi Coryllus, ambii regi, ultimul în Dacia. Probabil acest Coryllus (numit uneori Cocrilus sau Scorilus) a fost predecesorul imediat al lui Decebal, ultimul rege al daco-geţilor, care a fost învins pînă la urmă de împăratul roman Traian, în 106 p.C.

Această listă de preoţi ai lui Zalmoxis pare să contrazică o a doua listă furnizată de Jordanes (*De origine actibusque Getarum* 39), conform căreia regele Zalmoxis venea după Deceneu. De fapt, este evident că Jordanes nu se referă aici la cronologie ; el spune doar că la geţi cei mai importanţi gînditori au fost în primul rînd (*prius*) un oarecare Zeutas, apoi (*post etiam*) Deceneu şi abia pe urmă (*tertium*) Zalmoxis. Am putea deduce de aici că predecesorul lui Deceneu a fost Zeutas, sau că Deceneu a fost urmat de Zalmoxis, care este pur şi simplu fondatorul legendar al preoţiei geto-dace ; de fapt, Deceneu a fost urmat de Comosicus. Numele *Zeutas* este în relaţie cu numele din sudul Traciei *Seuthes* şi mai departe cu termenul avestan *haotar*, semnificînd un preot iranian. Prin urmare, poate că *Zeutas* este un simplu termen generic, cu sensul de preot la traci.

Tipare pitagoreice. Geograful Strabon, citîndu-l pe filozoful stoic Posidonius din Apameea, a fost primul care a dat informaţii importante, deşi confuze, despre *ktistai*, care trăiau în abstinenţă sexuală şi alimentară, şi despre *abioi* (lit. „fără viaţă", i.e., străini condiţiilor normale de viaţă), despre care povesteşte Homer (*Iliada* 8.5-7). Strabon (7.3-5) relatează şi el că Zalmoxis a introdus vegetarianismul printre geţi.

Istoricul evreu Joseph Flavius (secolul I) compară viaţa esenienilor ascetici cu viaţa „acelora dintre daci care sînt numiţi *pleistoi*" (*Antichităţi iudaice* 18.22). Pare că acest text ar trebui lăsat fără amendamente. Conform lui Posidonius şi Strabon, profunda pietate religioasă a geto-dacilor (*spoude*, *theosebeia*, *pietas*) era un loc comun în Antichitate.

Cuvîntul *pleistoi* a primit diferite interpretări, dar pare să fie în legătură cu zeul trac *Pleistoros* (Herodot, 9.119). Gheorghe Muşu s-a gîndit că etimologia lui se află în rădăcina indo-europeană **ple(is)*, care înseamnă „a fi plin" ; prin urmare *pleistoi* ar însemna „purtători ai plenitudinii" (Muşu, în Vulpe, 1980). Într-un articol destul de obscur, Mihai Nasta a acceptat schimbarea lui *pleistois* în *polistais*, de la *polizein*, care înseamnă „a instrui în spiritul cetăţii (*polis*) ; a

polisa" (Nasta, în Vulpe, 1980). Cea mai plauzibilă etimologie însă este cea propusă de Eugen Lozovan (1968), care citeşte *pleistoi* ca o paronomasie a traicicului **pleiskoi*, de la indo-europeanul **pleus-*, care înseamnă „păr, cîrlionţ". Deci, *pleistoi* ar fi „purtători de păr", adică cei care purtau – sau îşi puneau – un acoperămînt de cap (bonetă) din lînă.

Această explicaţie primeşte o confirmare ulterioară de la Jordanes (71), care relatează că acoperămîntul de cap al nobililor şi înţelepţilor preoţi ai geţilor, numiţi *pilleati*, era o tiară (*pilleus*). Restul populaţiei nu avea *pilleus* ; de aceea ei se numeau *capillati* sau „cei cu capul descoperit". Savanţii au afirmat că relatarea lui Jordanes se baza pe o interpretare greşită a nobililor daci ca preoţi, întrucît tradiţia spune că *pilleus* era semnul distinctiv al aristocraţiei geto-dace. Totuşi, această observaţie este total irelevantă, căci regalitatea geto-dacă are multe caracteristici ale unei teocraţii, iar iniţierea religioasă a nobililor era probabil diferită de cea a poporului de rînd. Astfel, *pilleati* puteau foarte bine să fi fost educaţi ca preoţi. Foarte adesea înalta preoţime geto-dacă coincidea cu regalitatea.

Templul Calendarului de la Sarmizegetusa Regia. În capitolul 70 al cărţii sale, *De origine actibusque Getarum*, Jordanes prezintă un portret al războinicilor geţi care a fost întîmpinat doar cu scepticism de savanţii moderni. După Jordanes, războinicii geţi foloseau timpul scurt dintre bătălii pentru a studia proprietăţile plantelor şi secretele cerului înstelat. O uluitoare confirmare a acestui tablou s-a ivit cînd a fost descifrată semnificaţia Templului Calendarului descoperit printre ruinele monumentale ale Sarmizegetusei Regia, fortăreaţă impresionantă din Munţii Carpaţi, care a fost centrul preoţimii daco-getice înaintea cuceririi romane. Primele ipoteze, avansate de D.M. Teodorescu, Constantin Daicoviciu, G. Charrière şi Hadrian Daicoviciu, au fost înlocuite de curînd de o interpretare îmbunătăţită, bazată pe algoritmi, propusă de Şerban Bobancu, Cornel Samoilă şi Emil Poenaru (1980).

Templul Calendarului este compus din două sanctuare circulare făcute din coloane şi lespezi de piatră şi andezit şi din stîlpi de lemn placaţi cu teracotă, dispuşi în tipare regulate. Formele şi materialele corepund diferitelor unităţi ale calendarului dacic. Conform demonstraţiei lui Bobancu, Samoilă şi Poenaru, dacii utilizau, ca principala lor unitate de măsură a timpului, o săptămînă fluctuantă, constînd din 6 pînă la 8 zile solare. Un an dacic era compus din 47 de măsuri

de acest fel şi avea, prin urmare, de la 364 la 367 de zile. După un ciclu de 13 ani, calendarul necesita o corecţie de o zi, care era marcată separat, pe o serie de coloane ce indicau ciclurile respective. După un „secol" de 104 ani sau 8 cicluri de 13 ani fiecare, o nouă corecţie de o zi era necesară şi marcată. Pe un calendar dreptunghiular mai larg, putea fi măsurată o durată de timp de 520 de ani, adică un ciclu de 5 secole dacice, după care era iarăşi nevoie de o corecţie de o zi. Pe lîngă „secolul" de 104 ani, calendarul dacic opera şi cu „secole" de 91 de ani, adică 7 cicluri de cîte 13 ani fiecare.

În afara acestui calendar laic, dacii utilizau şi un calendar religios, compus din 60 de săptămîni a şase zile fiecare. O corecţie de 68 de zile, marcată pe un cerc compus din 68 de coloane, era exact operaţia astronomică necesară după trecerea unui ciclu de 13 ani. Deşi atît de sofisticat şi precis, calendarul dacic avea o metodă simplă şi eficientă de utilizare. După terminarea fiecărei durate de timp (săptămînă, an, ciclu de 13 ani, „secole" de 91 şi 104 ani, perioadă de 520 de ani), era marcată o unitate succesivă, reprezentată de un element arhitectural (e.g. coloană, lespede) ; această unitate avea o altă formă şi/sau era făcută dintr-un material diferit de cel utilizat pentru unitatea precedentă. Sistemul corespondenţelor constă în a distinge diferitele valori ale cercurilor sanctuarelor şi diferitele unităţi regulate din care este compus fiecare cerc. O dată ce se ştie aceasta, întregul tipar devine previzibil şi pînă şi un copil sau un savant modern ar putea fi uşor antrenat să ţină evidenţa periodică.

Pe cît de uşor pare în practică, un atare calendar trebuie să se fi bazat pe principii matematice foarte complexe. Ar fi atins o precizie atît de remarcabilă, încît după 2275 de ani, corespondentul a 175 de cicluri de cîte 13 ani, timpul indicat de calendar ar fi diferit de timpul astronomic cu numai 38,88 secunde. E mult prea precis pentru a fi adevărat.

Templul Calendarului de la Sarmizegetusa Regia nu a fost construit înainte de Decebal, dar trebuie să se fi bazat pe un sistem descoperit de Deceneu. El oferă poate o confirmare a acelei caracterizări făcute de Jordanes vieţii religioase din Geto-Dacia.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Sursele scrise despre religia geto-dacilor sînt cuprinse în *Fontes historiae Dacoromanae*, 2 vol., editate de Virgil C. Popescu *et al.* (Bucureşti, 1964-1970). Despre religia tracică în general, mai poate fi consultat profitabil articolul lui Gawrill I. Kazarow, *Thrake (Religion)*, din *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, vol. 6 (Stuttgart, 1937), iar o bibliografie extinsă poate fi găsită în: Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe* (Chicago, 1972).

Pentru studiul detaliat al tracilor nordici, se recomandă următoarele lucrări: în limba Română, *Dacii* de Hadrian Daicoviciu, ed. a 2-a (Bucureşti, 1972) şi articolul lui I.I. Russu din *Anuarul Institutului de Studii Clasice* 5 (1944-1948), pp. 61-137, ambele lucrări esenţiale. *Burebista and His Time*, lucrarea lui Ion Horaţiu Crişan, apărută în „Bibliotheca Historica Romaniae Monographs", no. 20 (Bucureşti, 1978), tradusă în engleză după ediţia a II-a, este utilă pentru descrierea sanctuarului antic de la Sarmizegetusa Regia. *Studia Thracologica*, de Radu Vulpe, în limba franceză, conţine articole importante despre Burebista şi Deceneu, iar *Actes du Deuxième Congrès International de Thracologie*, vol. 3, *Linguistique, ethnologie, anthropologie*, editat de Radu Vulpe (Bucureşti, 1980), conţine cîteva articole interesante de Ioan Coman, Gheorghe Muşu, Mihai Nasta şi alţii. Un studiu util încă pentru unele probleme legate de religia geto-dacilor este „Dacia Sacra", al lui Eugen Lozovan, în *History of Religions* 7 (februarie 1968), pp. 209-243. Cea mai bună interpretare a calendarului din sanctuarul de la Sarmizegetusa Regia, precum şi o discuţie a primelor ipoteze, sînt prezentate de Şerban Bobancu, Cornel Samoilă şi Emil Poenaru în *Calendarul de la Sarmizegetusa Regia* (Bucureşti, 1980), care include un rezumat util în limba engleză la paginile 183-190.

Religia tracă

În Grecia antică, numele *thrakes* se referea la cei mai mulţi dintre locuitorii nord-estului Peninsulei Balcanice. Vecinii lor la est erau sciţii; la vest pannonii, dalmaţienii şi ilirii; la nord balţii şi celţii. Numele pare să fi aparţinut iniţial numai triburilor trace din imediata apropiere a Greciei. Mai tîrziu, a fost extins la triburile întrudite din nord, la fel cum numele *graeci*, care aparţinea la început numai unui trib grec vestic, a fost dat mai tîrziu de romani tuturor elenilor. Totuşi, localizarea ţării numite Thracia a fost întotdeauna restrînsă la aria din sudul Munţilor Balcani, în special la Peninsula Chalcidică.

Poporul trac. Aproape două sute de triburi sînt cunoscute sub numele generic de *thrakes*, dintre care cele mai importante erau *odrysi*, care trăiau în ceea ce este astăzi sud-estul Bulgariei; *dentheleti*, în nordul Macedoniei; *serdi*, în Serdica, astăzi regiunea Sofiei, capitala Bulgariei; *bessi*, la vest de Serdica; *moesi*, între Munţii Balcani şi fluviul Dunărea; şi *daco-getae*, care ocupau un teritoriu nordic, aproximativ cel al României moderne. Alte triburi trace – *thyni* şi *bithyni* – s-au stabilit în Asia Minor. Frigienii şi armenii, originari din Balcani, erau înrudiţi cu ei.

Istoric. În lumea antică, tracii erau, conform lui Herodot (sec. al V-lea a.C.), cel mai numeros popor după indieni. Tracii sînt atestaţi în legătură cu războiul troian şi par să fi avut o contribuţie la fondarea Troiei (în Asia Minor sau Turcia modernă). Doar uneori ei formau uniuni mai largi de triburi: singurele confederaţii cunoscute sînt regatul odrizilor (secolele al V-lea – al IV-lea a.C.), regatul geto-dac al lui Burebista (c. 80-44 a.C.) şi regatul daco-getic al lui Decebal (87-106 p.C.). Cu toate acestea, o anumită unitate materială şi spirituală a tracilor (dar nu fără importante deosebiri interne) s-a păstrat la cîteva triburi, în pofida deplasărilor lor frecvente. Herodot

(*Istorii* 5.3) notează că cei mai mulţi dintre traci aveau obiceiuri înrudite, cu excepţia geţilor, a trausilor şi a celor care trăiesc dincolo de tribul crestonienilor.

Conform geografului grec Strabon (sec. I a.C.), geţii vorbeau acelaşi dialect ca şi ceilalţi traci. Erudiţia recentă a arătat însă că atît cultura cît şi limba geţilor, pe care Herodot îi numeşte „cei mai religioşi şi viteji dintre traci", se distingeau de cele ale tracilor sudici. Oameni de ştiinţă ca Vladimir Georgiev, Ivan Duridanov şi Cicerone Poghirc au stabilit o distincţie clară între două arii lingvistice: aria tracică, în care sînt dominante toponime cu terminaţia *-pura*, *-bria şi -diza*, şi aria daco-getică, în care aceste terminaţii sînt înlocuite de *-dava* şi *-sara*. Antroponimele şi transformarea fonetică sînt cele care confirmă această distincţie. Cultural, tracii sudici erau înrudiţi cu iranienii, cu pelasgii şi cu unele popoare din Asia Minor. Ei au exercitat o oarecare influenţă spirituală asupra grecilor, dar au simţit, la rîndul lor, impactul decisiv al civilizaţiei greceşti. Tracii nordici, daco-geţii, erau însă, cultural, mai apropiaţi de iliri, de celţi şi de balţi. Înaintea epocii romane, influenţa greacă la nord de Dunăre era minimă: în Dacia s-au găsit doar treizeci de inscripţii greceşti, reprezentînd un procent din cele peste trei mii de inscripţii romane. În teritoriile nordice, trecerea de la cultura Hallstadt la cultura La Tène a fost determinată de invaziile celtice din secolele al IV-lea şi al III-lea a.C.

Mărturii. Tracii pot fi atestaţi în documente scrise în linear B, o formă de scriere utilizată în mărturiile miceniene datînd din secolul al XV-lea pînă în secolul al XII-lea a.C. Ei sînt menţionaţi de Homer şi de numeroşi autori greci şi romani mai tîrzii. În secolul al IV-lea p.C., limba tribului trac al bessilor era încă utilizată în liturghia creştină. O întrebare dificilă este dacă vreunul dintre triburile trace a utilizat vreodată scrierea. Se pare că da, însă doar cîteva consemnări au supravieţuit. Cel puţin geto-dacii, care formau o teocraţie impresionantă în primul secol a.C., par să fi utilizat alfabetul grec şi roman ca să-şi transcrie propria limbă. Totuşi, nu există nici un document, cu excepţia cîtorva inscripţii misterioase, compuse fiecare din trei litere greceşti, pe lespezi de piatră din ruinele sanctuarelor de la Sarmizegetusa Regia (Grădiştea Muncelului din România modernă). După toate probabilităţile, aceste inscripţii nu reprezintă semne utilizate de constructorii greci ai sanctuarelor, ci sînt numere referitoare la complicatele calcule astronomice ale preoţilor daci. Pentru că

lespezile s-au risipit, a fost imposibil pînă acum să se reconstituie tiparele după care pot fi citite seriile de numere.

Sursele de bază ale religiei trace sînt autorii greci şi romani, incluzîndu-i pe Herodot, Platon, Strabon, geograful Pomponius Mela şi istoricul goţilor născut în Moesia, Jordanes (sec. al VI-lea p.C.). Alte surse sînt tributare de obicei acestor autori şi aduc doar rareori informaţii importante; o excepţie notabilă este filozoful neoplatonician Porphyrios (secolul al III-lea), care a scris despre Zalmoxis. Pentru tracii sudici, inscripţiile votive greceşti sînt deosebit de importante; colecţia editată de Gheorghi Mihailov (1955-1956) conţine aproximativ 160 de nume de divinităţi, împreună cu epitetele lor.

Regiunile trace din jurul Mării Egee au fost complet elenizate. Provincia din sudul Munţilor Balcani a rămas sub influenţă greacă chiar şi în timpul ocupaţiei romane. Regiunile nordice au fost decisiv influenţate de romani după ce au fost supuse de ei: Moesia Superior în anul 15 p.C.; Moesia Inferior, împreună cu coloniile pontice greceşti de pe ţărmul vestic al Mării Negre, în 46 p.C.; iar Dacia, în 106 p.C. Ultimii vorbitori ai dialectelor trace au dispărut din regiunea din sudul Munţilor Balcani după invazia slavilor în secolul al VI-lea.

Religia tracă: cîteva trăsături generale. La tracii sudici, religia a evoluat pe coordonate diferite de aceea a tracilor nordici (daco-geţi), în urma a ceea ce s-ar putea numi reforma religioasă a lui Zalmoxis, din nord. Dacă Zalmoxis a fost un zeu sau un om rămîne să ne întrebăm mai departe, dar putem afirma cu siguranţă că preoţii lui, formînd o succesiune neîntreruptă, care era în aceaşi timp indistinctă de regalitatea daco-getică, au introdus la tracii din nord principii religioase şi, mai tîrziu, speculaţii ştiinţifice care au conferit religiei lor un caracter special. (Vezi RELIGIA GETO-DACĂ.) Surse diverse ne informează despre penetrarea acestor idei la tracii din sud încă de timpuriu, dar Zalmoxis este incontestabil cunoscut ca get. Este dificil să vorbim despre o moştenire religioasă comună în raport cu toate popoarele trace, pentru că diferite credinţe şi obiceiuri sînt atribuite – în surse diverse – unor grupuri variate, dar este uşor să recunoaştem în surse trăsături care ţin de cultul lui Zalmoxis. (Vezi ZALMOXIS.) Cu excepţia lui Zalmoxis, a cărui influenţă s-a extins din nord în sud, toate divinităţile trace cunoscute în Grecia din secolul al V-lea a.C. (e.g., Sabazios, Bendis şi Cotys), ca şi personajele mitice cărora grecii le atribuiau un fundal tracic (e.g., Orfeu şi Dionysos), îşi aveau originea la tracii sudici.

Potrivit lui Herodot (5.7), tracii venerau trei divinităţi, corespunzătoare divinităţilor greceşti Ares, Dionysos şi Artemis, iar regii lor venerau o a patra divinitate, corespunzînd lui Hermes, ai cărui urmaşi se credeau.

Cît despre Ares-Marte, zeul războiului, Jordanes (*De origine actibusque Getarum* 40-41) confirmă importanţa sa la geţi, pe al căror pămînt se credea că se născuse (*apud eos... exortum*) şi că domnise (cf. Virgiliu, *Eneida* 3.35). I se sacrificau prizonieri de război, iar cultele sale devoţionale aveau o intensitate afectivă aparte.

Dacă Herodot în menţiunea sa despre Dionysos se referea la Sabazios este încă un punct controversat, întrucît istoricul ar fi putut menţiona direct numele lui Sabazios. Acelaşi argument li se aplică şi zeiţelor Bendis şi Cotys, care sînt de obicei identificate cu Artemis. În vremea lui Herodot, ambele erau cunoscute la Atena, şi totuşi istoricul nu le menţionează numele în legătură cu tracica Artemis.

Autorii antici îi atribuiau lui Dionysos însuşi un fundal tracic. În mitul lui Dionysos, un episod tracic menţionat de Homer (*Iliada* 6. 130sq.) este deosebit de interesant. În numeroase variante, se repovesteşte că regele trac Licurg (lit. „furie de lup") îl persecută pe Dionysos care, la rîndul lui, pogoară nebunia asupra regelui. Apoi regele fie se sinucide, fie este ucis de Dionysos. Simbolismul acestui mit este foarte complicat. Se referă, după toate probabilităţile, la efectele cosmice ale unui conflict între principii opuse reprezentate de Apollo şi Dionysos. De fapt, lupul se află în relaţie cu Apollo, care este deseori numit Apollo Lukeios, un nume care se referă atît la lup (gr. *lukos*), cît şi la lumină (gr. *luke*, „zori" ; lat. *lux*, „lumină").

În cîteva variante ale mitului, Licurg încearcă să taie o vie cu o secure. Dionysos îl zăpăceşte aşa de tare, încît în loc să facă ce-şi propusese, el îşi ucide propriul fiu şi pe deasupra îşi taie şi un picior. Mitologul Nonnus din Panopolis (sec. al V-lea) relatează că Licurg, un rege arab care îl urmăreşte pe Dionysos cu un topor ca să îl ucidă, o loveşte pe una dintre Menade, Ambrosia, care se preschimbă apoi într-o viţă de vie. Implicaţiile acestui mit sînt greu de dezlegat: deşi Licurg pare să urască vinul, fiindu-i duşman lui Dionysos, acţiunea sa poate reprezenta şi simpla retezare a viei de către viticultor. Nu este nimic tipic tracic în toate acestea, exceptînd poate caracterizarea contradictorie a tracilor, fie ca iubitori, fie ca duşmani ai viţei de vie. În mod destul de straniu, Templul Calendarului din fortăreaţa de la Sarmizegetusa Regia pare să indice că preoţii daco-geţi sub

Decebal erau preocupaţi de perioada vegetativă a viei şi că această preocupare era un element major în cultura lor; totuşi, se spune că regele Burebista a ordonat să fie tăiate toate viile din regatul său. Poate că asta nu-i decît o supoziţie greşită a lui Strabon (*Geografia* 7. 7-11), care se aşteaptă în mod eronat ca vinul să fie condamnat de trăsăturile spiritualiste, pitagoreice ale religiei getice? Această ipoteză merită o investigaţie mai amănunţită.

Cît despre tracica Artemis, atît Bendis cît şi Cotys au fost identificate cu această zeiţă. Bendis pare să fie o zeiţă a căsătoriei, în timp ce Cotys sau Kotyto este o divinitate tracică orgiastică, în al cărei cult bărbaţii poartă veşminte femeieşti. Numele ei a fost raportat la indo-europeanul **kot-u-* („răzbunător"; cf. grecescul *koteo*, „sînt mînios"), şi astfel a ajuns să însemne „(zeiţa) mîniei" sau „(zeiţa) luptei". Gheorghe Muşu preferă etimologia „(zeiţa) energie", din indo-europeanul **kued-, kuod-* („stimulează", „impulsionează"). Şi Bendis şi Cotys au fost progresiv cunoscute la Atena începînd din secolul al V-lea a.C.

Nici cultul vreunui zeu celest, nici instituţia regalităţii sacre nu s-au limitat la tracii din nord. Istoricul militar Polyenos (secolul al II-lea) relata că preoţii Herei erau regi ai triburilor de *kebrenoi* şi *sykaiboai*. Unul dintre ei, Kosingas, a strîns mai multe scări de lemn, cu intenţia, spunea el, de a se urca la cer, ca să-i reclame pe traci Herei pentru nesupunerea lor. Impresionaţi, tracii au jurat să-i asculte ordinele.

Două practici generalizate pentru traci aveau, probabil, baze religioase: tatuajul şi îngroparea sau arderea de vii a soţiilor împreună cu soţii lor morţi. La geţi, tatuajul era probabil legat de legenda suferinţelor pe care le-a îndurat cîndva Zalmoxis şi se aplica astfel membrilor unor anumite categorii sociale (e.g., femei şi sclavi), ca semn al suferinţei. La tracii sudici, unde numai nobilii erau tatuaţi, trebuie să fi avut o altă semnificaţie simbolică.

Cît despre arderea sau îngroparea văduvelor de vii, descoperirile arheologice confirmă mărturia, mai degrabă enigmatic consemnată, conform căreia tracii le practicau fie pe una, fie pe cealaltă, iar uneori pe ambele în acelaşi loc. Nu se dă nici un motiv pentru aceste variaţii. Două lucrări bazate pe descoperirile din cîteva necropole din Dacia (Protase, 1971; Nicolaescu-Plopşor şi Wolski, 1975) au confirmat existenţa concurentă a celor două practici rituale, deşi cremaţiunea prevala. Soţiile, uneori însoţite de copiii lor mici, erau sacrificate la

moartea soţilor lor şi înmormîntate sau arse în acelaşi mormînt. Atît Herodot cît şi Pomponius Mela (*De situ orbis* 2.2. 19-20) relatează că la tracii poligami soţiile decedatului rivalizau pentru marea onoare de a fi ucise şi înmormîntate la un loc cu trupul neînsufleţit al soţului lor.

Herodot mai vorbeşte şi despre o expunere a cadavrului timp de trei zile, urmată de sacrificii de animale, post, jelire şi înmormîntare sau cremaţiune. Istoricului Hellanicos (secolul al V-lea a.C.) i se atribuie informaţia că sacrificiile animale şi praznicul se bazau pe credinţa că cel mort s-ar întoarce în lumea umană ca să participe la banchet. Pomponius Mela (2.2.18) afirmă că unii traci jeleau la naşterea unui copil şi se veseleau la moartea cuiva. De aceea praznicele consecutive morţii cuiva erau o expresie a participării colective la destinul fericit al mortului. Geţii nu erau singurii traci care credeau în imortalitate, dar credinţele lor, legate de cultul lui Zalmoxis, sînt mai bine cunoscute, pentru că i-au impresionat pe autorii greci care au venit în contact cu ei după secolul al V-lea a.C.

Strabon (7.3.3) relatează că, potrivit stoicului Posidonius din Apameea, mysienii (pe care Strabon îi identifică în mod corect cu moesii, i.e., locuitorii Moesiei) practicau vegetarianismul, hrănindu-se cu miere, lapte şi brînză. Aceştia sînt numiţi *theosebeis* („veneratori ai zeilor") şi *kapnobatai* („cei care merg pe fum"). Unii dintre traci trăiau în abstinenţă sexuală şi sînt înregistraţi drept *ktistai* (lit. „fondatori"). Acestora din urmă li se aplică epitetul homeric *abioi* (lit. „fără viaţă", i.e., sărac), care a fost atribuit unora dintre locuitorii Traciei. Epitetul *kapnobatai* se poate referi la o practică menţionată de Pomponius Mela (2.2.21), care spune că unii traci nu utilizau vinul drept băutură îmbătătoare, ci inhalau în schimb fumul de la focuri în care aruncau nişte seminţe a căror aromă provoca euforie. *Lexiconul* lui Hesychios din Alexandria (secolul al V-lea sau al VI-lea p.C.) înregistrează sub cuvîntul *kanabis* („cînepă") că seminţele de cînepă se ardeau, astfel încît s-ar putea identifica plauzibil *Cannabis sativa* cu planta ameţitoare la care se referea Pomponius.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Sursele scrise despre religia tracă sînt conţinute în *Fontes historiae Dacoromanae*, 2 vol., editate de Virgil C. Popescu *et al.* (Bucureşti 1964-1970). Despre religia tracă în general, mai poate fi profitabil consultat articolul lui Gawrill I. Kazarov, „Thrake (Religion)", în *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, vol. 6 (Stuttgart, 1937). Despre inscripţiile votive greceşti din sudul Traciei, deosebit de importante sînt cele patru volume de *Inscriptiones Grecae in Bulgaria repertae* (Sofia, 1956-1966) ale lui Gheorghi Mihailov. Pentru numele divinităţilor trace, vezi articolul lui Vladimir Gheorghiev, „Die thrakischen Götternamen: Ein Beitrag zur Religion der alten Thraker", în *Linguistique balkanique* 18 (1975), pp. 5-56. Cu privire la practicile funerare tracice, vezi studiul lui Dumitru Protase, *Riturile funerare la Daci şi Daco-Romani* (Bucureşti, 1971), care include un rezumat în limba franceză la pp. 183-214; şi studiul lui Dardu Nicolaescu-Plopşor şi al Wandei Wolski, *Elemente de demografie şi ritual funerar la populaţiile vechi din România* (Bucureşti, 1975), cu un rezumat în limba engleză la pp. 273-292. O bibliografie extinsă poate fi găsită la Mircea Eliade, în *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe* (Chicago, 1972).

Rituri sexuale în Europa

În primele secole ale erei creştine, represiunea sexualităţii era o temă comună. Părinţii deşertului se confruntaseră de obicei cu un trecut furtunos, ale cărui ispite îi mînau uneori în lupanarele din Alexandria. Totuşi, standardele de ascetism ale pustiei erau foarte represive, comparabile în privinţa sexualităţii cu bine cunoscutele reguli de la Muntele Athos. A privi o femelă, chiar şi o găină, era un mare pericol spiritual. Cînd Pimen a auzit că o navă a tras la ţărm nu departe de sălaşurile fraţilor şi o femeie a coborît din ea, cu un aer războinic el i-a condus pe fraţi la ţărm, înarmaţi cu bastoane. Speriaţi, marinarii şi femeia au plecat. Cînd bătrînul Saba şi un discipol au trecut în drumul lor pe lîngă o fată atrăgătoare, Saba a afirmat că fata avea doar un ochi, iar discipolul a protestat: văzuse că fata avea ambii ochi. Dar fusese doar o şmecherie a lui Saba, ca să vadă dacă discipolul se uitase bine la fată. Atunci discipolul a fost alungat. În tinereţe, Macarie a fost silit să se căsătorească, pentru a le face pe plac părinţilor. S-a prefăcut bolnav şi astfel a scăpat de patul conjugal. Cînd soţia sa a murit la scurtă vreme după aceea, el a fost foarte uşurat şi i-a mulţumit lui Dumnezeu (vezi L. Leloir, „Infiltrations dualistes chez les Pères du désert", în *Gnosticisme et monde hellénistique*, volum editat de Julien Ries, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 326-336). Apostolii Andrei şi Toma îndemnau pe unele femei bogate să refuze contactul sexual cu soţii lor.

Sexualitatea a fost reprimată uneori violent prin automutilare. Castrarea era practicată de preoţii Cybelei, numiţi Galli. S-a sugerat că această castrare practicată de ei ar fi putut să aibă o oarecare influenţă asupra respingerii creştine a sexualităţii, care este exemplificată prin actul lui Origen de autocastrare.

Skoptsy (= „castraţii", „scopiţii"). O altă sectă mult mai tîrzie care practica automutilarea era cea a scopiţilor, *skoptsy* („castraţii");

ea îşi avea originea în Rusia secolului al XVIII-lea, ca o sectă distinctă a Bisericii ortodoxe ruse. Scopiţi mai existau la Leningrad şi Moscova în 1919 şi chiar mai tîrziu în estul României, unde tradiţia spune că au pus monopol pe îndeletnicirea de surugiu. *Skoptsy* reprezintă o concepţie despre lume în care spiritul se opune ferm cărnii; ei credeau că numai prin abstinenţă sexuală şi mortificare a cărnii spiritul putea să se dezvolte total. Eforturile lor pentru suprimarea dorinţelor fizice duceau în cazuri extreme la extirparea organelor genitale. Se spunea că, în una dintre ceremoniile lor, sînul stîng al unei fete în vîrstă de 15 sau 16 ani era tăiat într-o baie caldă, după care întreaga asistenţă se împărtăşea din acesta, mîncînd carnea crudă care fusese tăiată în bucăţele mici (Gehring, 1888, pp. 149-150). Chiar dacă această poveste ar fi fost inventată de detractorii lor, practicile pline de cruzime erau ceva obişnuit la scopiţi. Femeilor li se tăiau uneori părţi din organele genitale externe şi chiar unul sau ambii sîni. Pentru bărbaţi, castrarea avea loc în cinci trepte, numite „peceţi": în primul stadiu se înlăturau testiculele; în al doilea, penisul; în al treilea o parte din muşchii pectorali. Urmau înfierări în formă de cruce pe umeri, abdomen şi picioare. Astfel se putea deveni un „Înger cu cinci aripi".

Khlysty (= „birjarii", „biciutorii", „flagelanţii"). Scopiţii derivau dintr-o sectă mai veche ai cărei membri îşi spuneau *Christy*, adică apţi de a deveni ei înşişi Cristoşi. Ei erau porecliţi cu dispreţ *khlysty* (i.e., „birjari" sau „biciuitori"). Persecutată în permanenţă de autorităţi, dar susţinută în secret de călugăriţele fervente din mînăstirea Ivanovskii din Moscova şi de cîţiva negustori, secta a fost activă pînă în 1762. *Khlysty* erau puritani ascetici care se abţineau de la carne, alcool şi tutun; posteau, se rugau şi îndeplineau penitenţe severe. Se spune că ar fi practicat infanticidul şi canibalismul la întîlnirile lor secrete şi că ar fi îndeplinit o Liturghie Neagră pe trupul gol al femeii al cărei copil fusese sacrificat, numită *bogorodiţa* („născătoarea de Dumnezeu"). Se mai spunea despre ei că practicau un fel de rit al lămpilor stinse (*lucerna extincta*), un rit în care bărbaţi şi femei se strîngeau la un loc noaptea şi, cu luminile stinse, se acuplau. S-a bănuit uneori şi că încurajau relaţiile sexuale incestuoase sau homosexuale. Pentru *khlysty*, acuplările promiscue aveau loc după dansuri lungi şi după patruzeci sau cincizeci de coliziuni puternice între grupuri de bărbaţi şi femei strînse în colţuri opuse ale încăperii (Gehring, 1898, pp. 153-154).

Intrarea în transă prin mijloace pur fizice a fost practicată în Rusia şi de alte cîteva secte derivate din *khlysty*. Un grup de acest fel

erau „săltăreţii" (*skakuny*), o grupare de ţărani luterani finlandezi de pe lîngă Sankt Petersburg care luau parte la întreceri de sărituri ce sfîrşeau cu acuplări promiscue. Un grup derivat din *skakuny*, *priguny* (tot „săltăreţi"), a introdus bigamia pentru mireni şi poligamia pentru şeful lor, care a fost proclamat „Rege al creştinilor". Pe la 1897, un neo-khlyst din Voronej, Lubkov, care era o „încarnare a lui Cristos", a decis că avea dreptul să aibă mai multe neveste, întrucît credea că cele trei femei din Evanghelii care au venit să îmbălsămeze trupul lui Cristos nu puteau fi decît soţiile sale.

Lucerna extincta. Ritul *lucerna extincta*, aşa cum a fost practicat de *khlysty*, are o istorie lungă. Livius atribuia originea sa grupării dionisiace din Roma, din 186 a.C. Conform apologeţilor Minucius Felix şi Tertulian, duşmani ai Bisericii l-au atribuit creştinilor din secolul al doilea p.C. În 719, Ioan din Ojun a acuzat o sectă armeană adopţionistă că practica *lucerna extincta*; în 1050, Michael Psellos i-a acuzat pe bogomilii din Tracia; iar în 1090 Paul din Chartres spunea că ereticii din Orléans îl practicau. În 1180, Walter Map a afirmat că ereticii francezi practicau acest rit; Grigore al IX-lea în bula sa *Vox in Roma* (1233) îl atribuia ereticilor din Germania şi valdenzilor. Cîteva surse din secolul al XV-lea spuneau că *Fraticelli* („frăţiorii") franciscani erau implicaţi în practicile *lucerna extincta.*

Există şi cîteva cazuri mai recente de rituri *lucerna extincta*, de exemplu cele practicate de adepţii ţăranului rus Daniil Filipov (mort în 1700). În 1645, Filipov a convins mai mulţi oameni că Dumnezeu Tatăl venise să locuiască pentru o vreme în propriul său „corp pur". De atunci înainte Filipov s-a autointitulat Sabaoth şi a cîştigat cîţiva adepţi. Cu şapte ani mai tîrziu, şi-a recrutat un fiu, pe ţăranul Ivan Timofeevici Suslov, care să fie Cristos. Se spunea că Suslov se născuse miraculos în 1616 (o dată pur fictivă), din părinţi în vîrstă de o sută de ani. Trinitatea a fost completată de o tînără fată care a purtat titlurile de „născătoare de Dumnezeu" şi „fiică de Dumnezeu". Doisprezece apostoli au încheiat tabloul. Suslov a fost arestat şi torturat în repetate rînduri şi, cu toate că adepţii săi afirmau că înviase de două ori, pare mai plauzibil că în cele din urmă a fost eliberat. Şi-a trăit ultimii treizeci de ani la Moscova şi a murit în 1716, la vîrsta de o sută de ani, o vîrstă mitică atribuită multor fondatori de secte în Rusia.

Pe lîngă *lucerna extincta*, păcatul trupesc şi depravarea erau şi ele atribuite altor eretici din Evul Mediu. Despre adepţii lui Tanchelm

din Antwerpen (mort în 1115), de exemplu, se spunea că organizau chefuri în care fete tinere erau deflorate în prezenţa mamelor lor ; soţii şi copii erau oferiţi plăcerii lui Tanchelm (vezi Russell, 1965, p. 65).

În *Europe's Inner Demons* (1975), Norman R.C. Cohn analizează istoriile grupurilor despre care se spunea că se dedau la practici sexuale esoterice. Ocupîndu-se de perioada dintre 186 a.C. pînă la sfîrşitul secolului al XV-lea, Cohn a descoperit că în toate alegaţiile de raporturi sexuale promiscue exista un suspect tipar de uniformitate. Promiscuitatea era frecvent asociată cu practici mai crude, cea mai comună fiind infanticidul. El a notat că mărturiile despre *lucerna extincta* şi alte practici sînt orientate împotriva unor grupuri care par să formeze o ameninţare directă pentru stat sau Biserică, şi au menirea de a discredita aceste grupuri. Aceste mărturii prezintă un tipar regulat, fie că descriu *Bacchanalia* din 186 a.C., fie vînătorile de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea ; ele se încadrează într-un stereotip al defăimării utilizat de unele grupuri de putere împotriva oponenţilor lor. Cohn admite că ideea promiscuităţii sexuale este consecventă cu concepţia dualistă despre lume împărtăşită de grupuri ca gnosticii, maniheiştii, paulicienii, bogomilii şi catharii. Dar primele patru grupări erau ascetice şi chiar libertatea sexuală a „credinciosului" cathar (în contrast cu ascetismul „perfectului") şi-a găsit expresia în fapte individuale, nu în rituri colective. Dintre primii gnostici, Epiphanes, fiu al lui Carpocrates, propovăduia comunitatea soţiilor (Clement din Alexandria, *Stromata* 3.6.1-8, 3.6.3), dar nu menţiona orgiile colective. Riturile sexuale atribuite unor gnostici de episcopul Epiphaniu aparţin secolului al IV-lea ; descrierea riturilor pare a fi autentică, dar poate reprezenta o invenţie mai tîrzie.

Magia Renaşterii. În secolul al XVI-lea, într-un context cultural în care teoriile antice cu privire la *pneuma* sau *spiritus* erau încă populare (vezi Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londra 1958), filozoful şi magicianul Giordano Bruno (1548-1600) a realizat o sinteză spectaculoasă între teoriile despre iubire ale lui Marsilio Ficino (1433-1499), arta memoriei (vezi Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1972) şi magie. Rezultatul, găsit în două manuscrise scrise probabil în Wittenberg (*De vinculis in genere*), este o magie erotică ce are drept scop autocontrolul sexual total al adeptului. Adeptul, familiarizat cu practicile artei memoriei, este instruit să înveţe să-şi ţină sub control fanteziile. Imaginile sau fantasmele produse sînt transmise, în anumite condiţii,

individului sau grupului care trebuie să fie „legat" magic (acesta este sensul verbului *vincire*, de la care derivă substantivul *vinculum*, „legătură"). Imaginile produse conştient de adept sînt menite să corespundă aşteptărilor erotice ale subiecţilor care trebuie să fie „legaţi". Magicianul operează cu fantasme care sînt uneori sexuale, dar el este în acelaşi timp complet imun la stimulii sexuali. Bruno recomandă ca adeptul să nu ejaculeze niciodată, pentru că retenţia spermei reprezintă modul corect de a face „legături" (*vincula*). Dar Bruno nu pare a avea în minte vreun exerciţiu special de retenţie a spermei. Practicile sale, menite să controleze sexualitatea prin imaginaţie, sînt similare în principiu cu doctrinele tantrice indiene.

Riturile sexuale începînd din secolul al XVII-lea. În timpul perioadei de vînătoare a vrăjitoarelor, ce a început pe la 1468 şi s-a intensificat după 1484, o spaimă publică s-a trezit cu privire la sacrilegiul Liturghiei Negre. Totuşi, către sfîrşitul secolului al XVII-lea, această temere a fost înlocuită de o atitudine sceptică. În 1682 Ludovic al XIV-lea, regele Franţei, a transferat toate procesele de judecare a vrăjitoriei de la tribunalele ecleziastice la cele seculare şi a pus capăt vînătorii de vrăjitoare în Franţa. Vrăjitoarele trebuiau condamnate numai dacă făptuiseră crime împotriva dreptului civil. Edictul lui Ludovic al XIV-lea este asociat cu una dintre cele mai înspăimîntătoare întîmplări din acea vreme: *l'Affaire de la Chambre Ardente* sau *l'Affaire des Poisons*. În timpul procesului, îndreptat împotriva unei bande prospere de otrăvitori, s-a descoperit că în Paris Liturghia Neagră era însoţită de practici erotice şi infanticide. Marchiza de Montespan, amanta lui Ludovic al XIV-lea, era implicată în afacere. Cîţiva savanţi au afirmat că trupul ei gol servea ca un altar pe care se celebra Misa Neagră. Contactul sexual cu preotul care o celebra urma de obicei profanării ostiei. Oficianţii Misei erau preoţi; se pare că se practicau într-adevăr sacrificii de copii.

În secolul al XVII-lea, represiunea sexuală în mînăstirile de femei se manifesta ca delir erotic, care a devenit un obicei, sub masca posedării diabolice. Cîteva cazuri în Franţa au devenit faimoase, ca cel al Madelainei de Demandolx de la Palud (Aix-en-Provence, 1611), al Jeannei des Anges (Loudun, 1633), al Magdelainei Bavent (Louviers, c. 1644) şi al Catherinei Cadière (Aix-en-Provence, 1731). O istorie de posedare diabolică este cea a unei femei atractive, Elizabeth de Ranfaing (Nancy, 1618-1625), care s-a automortificat, vrînd să se urîţească. În 1617 a căzut într-un delir erotic, care a durat pînă în 1625.

O dată vindecată, a fondat un ordin monastic cunoscut pentru accentul pe care îl punea pe disciplina de fier şi represiunea sexuală.

Magia sexualis în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, magia sexuală a devenit focarul ceremoniilor în cluburile erotice „satanice". Membri ai acestor cluburi erau de obicei tineri înstăriţi, ca acel dandy Francis Dashwoood de la *Hell-fire Club*, Clubul Focul-Iadului, din Anglia. În 1753, Dashwood a format propria sa frăţie sexuală, în mînăstirea Medmenham, adoptînd epigraful *Fais ce que veux* (*Fă ce vrei*) de la abaţia Thélème a lui François Rabelais. Dashwood l-a influenţat pe Aleister Crowley (1875-1947), iar Crowley şi-a instalat o comunitate în Cefalù, Sicilia, într-o vilă numită Abaţia Thelema; şi el utiliza epigraful *Do what thou wilst*. Crowley a fost numit atît *quack* (impostor), cît şi „cel mai mare magician al secolului XX"; el s-a autointitulat *Fiara*, cu aluzie la Antichrist. Organiza divertismente sexuale sub masca unor „societăţi secrete". Una dintre acestea, fondată în 1902, se numea *O.T.O.* sau *Ordo Templis Orientis*, al cărei „rege suprem şi sfînt" sau *Baphomet* (de la idolul pe care se presupune că îl venerau Templierii) era Crowley însuşi. Îşi baza ritualurile pe principii tantrice, într-un demers ce exploata puterea sexualităţii. Îşi obliga „desfrînatele" – „Scarlet Women", nume dat fiecărei noi partenere a sale – la practici sexuale istovitoare. În ritualurile lui utiliza prostituate, dar femeile erau neantrenate şi nu puteau înţelege ce se aştepta de la ele. Nici *Ordo Templis Orientis*, nici comunitatea Cefalù nu au avut succes. Crowley a devenit tot mai dependent de heroină şi autorităţile italiene l-au izgonit din „Abaţie" în 1924.

Crowley a combinat vechile practici „satanice", devenite mai puţin şocante, cu tantrismul la modă, proaspăt importat din India de diletanţi sau de adepţi ca John Woodroffe, care a scris sub pseudonimul Arthur Avalon. Voga tantrică a fost continuată de „profani" ca Ernest A. Payne (*The Shaktas*, New York şi Londra, 1933) şi de italianul Julius Evola, autorul *Metafizicii sexului*. Popularitatea tantrismului la sfîrşitul secolului al XIX-lea a contribuit la interesul, de scurtă durată dar puternic, pentru magia sexuală. Unul dintre cei mai interesanţi teoreticieni ai magiei sexuale a fost Pascal Beverly Randolph, care în 1870 a fondat Frăţia Eulis (*Eulis Brotherhood*). Ca şi Crowley, Randolph a început ca membru al uneia dintre multele societăţi secrete din epoca victoriană. Pentru Randolph, ca şi pentru Bruno, magia se baza pe control sexual. Lucrarea lui Randolph *Magia*

Sexualis a fost publicată mai tîrziu de Maria de Naglowska, liderul unui cerc pseudo-tantric din Paris.

Bibliografie

Un model al defăimării în care ritul *lucerna extincta* joacă rolul central a fost analizat minuţios de Norman R.C. Cohn în *Europe's Inner Demons* (New York, 1975). Documente referitoare la contactul sexual ritual promiscuu se găsesc în lucrarea lui Cohn *The Pursuit of the Millenium*, ed. a 3-a (New York, 1970) şi în Jeffrey Burton Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley, 1965). Despre practici rituale la gnosticii libertini, vezi cartea mea *Expériences de l'extase* (Paris, 1984). Gustave Welter procură un studiu util al practicilor din sectele ruse în *Histoire des sectes chrétiennes, des origines à nos jours* (Paris, 1950). Vezi şi J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche* (Leipzig, 1898).

Cu privire la faimoasele cazuri de posedare din secolul al XVII-lea, cea mai bună carte este *Magistrats et sorciers en France au dix-septième siècle* (Paris, 1968), de Robert Mandrou; studii scurte ne oferă Jacques Finné în *Érotisme et sorcellerie* (Verviers, 1972).

Autocontrolul sexual în magia Renaşterii este descris de mine în *Éros et magie à la Renaissance. 1484* (Paris, 1984), iar „riturile satanice" sînt subiectul lui Montague Summers în *Witchcraft and Black Magic* (1946; Londra şi New York, 1974), cea mai cunoscută carte a sa. Experienţa sexuală, inclusiv practicile taoiste, tantrice şi magice, este prezentată dintr-un punct tradiţionalist de vedere de Julius Evola în a sa *Metaphysics of Sex* (New York, 1982).

Sabazios

Sabazios, zeu al tracilor şi al frigienilor, este cunoscut şi din surse greceşti şi latine ca Sabadios, Sauazios, Saazios, Sabos, Sebazios, Sabadius şi Sebadius. Numele lui se leagă de cuvîntul macedonian *sauadai* sau *saudoi*, cu sensul de „satiri" (Detschew, 1957, p. 427). Potrivit unor specialişti (e.g. Lozovan, 1968), exista un zeu trac al munţilor, al cărui cult a fost transportat de emigranţii frigieni din Tracia în Anatolia.

Surse greceşti din secolul al V-lea a.C. îl menţionează pe Sabazios ca pe un zeu trac sau frigian. În Atena, ceremoniile de iniţiere în cultul său aveau loc noaptea, iar adepţii erau purificaţi prin frecare cu noroi. Exista şi o băutură sacramentală. Identificarea lui Sabazios cu Dionysos, care apare de regulă în sursele elenistice, este incontestabilă. Totuşi, inscripţiile frigiene îl asociază cu Zeus, iar în Africa de Nord, unde cultul său este atestat încă din secolul al IV-lea a.C., se spune că el ar fi avut trăsăturile unui zeu celest; de aceea, mai tîrziu a fost identificat cu zeul semitic Baal, primind amîndoi epitetul grecesc *hupsistos* („cel mai înalt", „suprem"). A fost venerat probabil în Troia sub alte nume locale, ca Athyparenos, Arsilenos, Batalde Ouenos, Eleneites, Mytorgenos, Ouerzel(enos) şi Tasibastenus.

Numele lui Sabazios a fost pus în legătură cu indo-europeanul **swo-*, cu sensul „(al lui) propriu", şi cu ideea de libertate, care apare frecvent printre epitetele lui Dionysos. Franz Cumont a sugerat o relaţie cu iliricul *sabaia* sau *sabaium*, care identifică o bere extrasă din cereale (vezi Russu, 1969, p. 241). Mai recent, Gheorghe Muşu a tradus *Sabazios* cu „zeul sevei", de la rădăcinile indo-europene **sap-* („a gusta, a simţi") şi **sab-* („suc, fluid"). Această traducere corespunde bine tiparului lui Dionysos/Sabazios, care era o divinitate a umidităţii şi ca atare era asociat şi cu vegetaţia şi cu beţia (vezi Muşu, în Vulpe, 1980, pp. 333-336).

Evreii din Siria şi Anatolia îl identificau pe Sabazios cu Sabaoth. Sub guvernatorii romani, Sabazios a fost venerat în Tracia, unde a fost cunoscut de cele mai multe ori ca Sebazios sau, în latină, Sabazius, Sabadius sau Sebadius, şi unde a primit epitete ca *epekoos* („binevoitorul"), *kurios* („domn"), *megistos* („cel mai mare") ş.a.m.d. În Crimeea, probabil sub influenţă iudaico-anatoliană, el s-a numit *hupsistos*. A fost identificat în permanenţă şi cu Zeus şi cu Soarele. Motivul mîinilor care fac gestul votiv de *benedictio latina* se numără printre trăsăturile distinctive ale cultului său. Conform cîtorva scriitori creştini (Clement din Alexandria, Arnobius şi Firmicus Maternus), cel mai impresionant rit de iniţiere în misterele lui Sabazios consta în contactul adeptului cu un şarpe (*aureus coluber*), care era pus mai întîi pe pieptul său (*per sinum ducunt*), iar apoi tras în jos spre organele sale genitale.

Nu mai puţin enigmatic decît Zalmoxis, Sabazios era venerat încă din secolul al IV-lea a.C. şi ca zeu htonian şi ca zeu celest. Savanţii au încercat prea des să rezolve această enigmă presupunînd un împrumut din religia iudaică, dar influenţa iudaică nu a fost relevantă în Anatolia înainte de secolul al III-lea a.C. Ar trebui să considerăm mai degrabă că trăsăturile htoniene determinau caracterul traicicului Sabazios, în timp ce frigianul Sabazios era probabil asociat cu cerul.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Bianchi, Ugo şi Maarten J. Vermaseren (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982.

Detschew, Dimiter, *Die thrakischen Sprachreste*, Viena, 1957.

Lozovan, Eugen, „Dacia Sacra", în *History of Religions* 7 (februarie 1968), pp. 209-243.

Russu, I.I., *Ilirii : istoria, limba şi onomastica. Romanizarea*, Bucureşti, 1969.

Vulpe, Radu (ed.), *Actes du Deuxième Congrès International de Thracologie*, vol.3, *Linguistique, ethnologie, anthropologie*, Bucharest, 1980.

Sacrilegiu

Majoritatea dicţionarelor definesc *sacrilegiul* ca pe o „violare a unui lucru sacru" şi un astfel de act este interpretat de obicei ca o ofensă împotriva religiei. Un dicţionar latin explică mai departe că *sacrilegium* este la origini un furt dintr-un lăcaş sfînt, şi astfel implică profanarea. Acest lucru reiese clar din cuvîntul însuşi, care derivă din *sacer* („sfînt") şi *lego* („a aduna", i.e., „a fura").

Evident că istoria religiilor nu se prea ocupă de furtul din temple sau biserici ca atare. Sacrilegiul devine un obiect de investigaţie numai în măsura în care prezintă tipare religioase specifice care, chiar dacă derivă poate din fapte reale, nu mai sînt în esenţă legate de ele. Pentru istoricul religiilor, sacrilegiul devine interesant în primul rînd cînd este identificat ca un element într-o mişcare ce intenţionează fie să răstoarne, fie să reformeze o religie stabilită – de exemplu, într-un fel de activitate antinomică. Nu mai este nevoie să spunem că acest gen de „sacrilegiu" este o impietate şi este criminal numai pentru una din părţile implicate, cea care are interes să prezinte faptele în aşa fel încît să arate că ele au intenţia de a submina normele religioase şi sociale acceptate. În cele mai multe cazuri din ceea ce pare a fi un conflict interreligios, partea incriminată nu este vinovată de fapt de nici o intenţie profanatoare. Aceste intenţii îi sînt atribuite numai pentru că ea se poartă în conformitate cu un cod religios şi moral diferit. Cercurile taoiste au fost persecutate de autorităţile confucianiste, ca imorale şi pernicioase, iar practicile lor au fost considerate ruinătoare pentru sănătate ; pentru romani, creştinii erau criminali necredincioşi ; în vreme ce creştinii îi considerau sacrilegi pe evrei, gnostici, maniheişti, cathari, valdenzi şi vrăjitori, ca şi pe mulţi alţi „infideli" şi „eretici" reali sau pretinşi.

Antinomism. Înainte de a analiza tiparele sacrilegiului în culturile şi mediile în care ele se evidenţiază cel mai clar, ar trebui încercat să descriem un alt fenomen religios important, şi anume antinomismul.

Antinomismul este răsturnarea unui cod religios sau moral. Gradul de toleranţă arătat faţă de antinomism de către religiile stabilite variază. Într-un anumit grad antinomismul este acceptat, ba chiar încurajat, ca fiind o trăsătură distinctivă a unor personalităţi excepţional înzestrate (şamani, iniţiaţi, mistici, sfinţi). Există religii în care antinomismul este total codificat şi aparţine unui anumit tipar de iniţiere colectivă sau individuală. Există alte religii, în care antinomismul este total acceptat ca o caracteristică a unei şcoli speciale, precum budismul ch'an în China sau budismul zen în Japonia. Alte religii, prin contrast, nu disting niciodată clar antinomismul de erezie. Astfel, devine o chestiune de importanţă istorică să stabilim dacă anumite manifestări antinomiste se mai încadrează încă în limitele permise sau trebuie considerate eretice. În astfel de cazuri, erezia este total codificată, antinomismul nu. În fine, există sisteme religioase în care nu este tolerat în mod deschis nici un fel de antinomism, dar unele circumstanţe istorice pot cere prudenţă în persecutarea cercurilor antinomiste. Este evident, firește, că etica şi practicile taoiste sînt antinomiste din punctul de vedere al confucianismului. Acesta din urmă a reuşit să se dezbare de cele mai licenţioase dintre practici, dar mentalitatea taoistă n-a fost niciodată desfiinţată cu totul. Cînd practicile taoiste au fost reînsufleţite, mai pe faţă, mai pe-ascuns, de Curtea imperială, administraţia confucianistă a fost silită să se împace cu ele.

Antinomismul a fost practicat activ în tantrism, fie budist, fie śaiva, şi este evident că Vajrayāna, Kāpālikas şi alte şcoli ascetice erau descrise în termeni demonici de cei dinafara cercurilor lor. Dar chiar literatura tantrică subliniază libertatea supraumană de care se bucură adeptul: ca o răsturnare a valorilor mundane, antinomismul îi acordă omului capacitatea de a participa la libertatea divină.

Nu îmi propun să continui aici descrierea variatului fenomen al antinomismului. Pentru acest articol este suficientă următoarea distincţie generală: antinomismul poate fi efectul unui contact interreligios, sau poate să fie un fenomen strict intrareligios. În primul caz, valorile unei anumite religii (e.g. taoism) sînt antinomiste din punctul de vedere al altei religii (e.g. confucianism). În propaganda sa, cea din urmă va utiliza toate mijloacele, inclusiv calomnia ordinară, fie inventată în acest scop, fie bazată pe o neînţelegere sinceră,

pentru a arăta că prima religie este un sacrilegiu. În cazul al doilea (ca de exemplu în cazul gnosticilor în raport cu religia iudaică, sau al protestanţilor în relaţie cu Biserica romano-catolică), o mişcare antinomistă apare în cercurile ortodoxe ale unei anumite religii cu scopul de a o reforma, ceea ce este posibil pe două căi: prin subminarea valorilor care s-au dovedit a fi false (e.g. gnosticism), sau prin întoarcerea la puritatea originară, la mesajul „primitiv" ori la situaţia iniţială (e.g. protestantism). Astfel de mişcări sînt literal eretice, adică sînt curente intrareligioase care tind să răstoarne *ab intra* o religie stabilită. În ambele cazuri, reacţia ortodocşilor este mai mult sau mai puţin aceeaşi: ei răspîndesc vorba că mişcarea antinomistă este un sacrilegiu şi o declară eretică. Distincţia între conflictele inter- şi cele intrareligioase nu este întotdeauna clară, şi cu siguranţă nu în ochii celor chemaţi să diagnosticheze erezia.

Tiparul european. Nu am intenţia să procur cititorului o hartă a tuturor cazurilor în care interacţiunea unor religii s-a soldat cu acuzaţii de sacrilegiu. Astfel de interacţiuni sau evoluţii interne implică mulţi factori, nu doar religioşi, ci şi sociali, juridici şi de alte naturi. În paginile ce urmează, îmi voi limita discuţia la o analiză a factorilor de acest fel, aşa cum apar ei implicaţi într-un tipar particular de sacrilegiu, care poate fi găsit în civilizaţia europeană începînd din Antichitatea tîrzie şi pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Chiar dacă acuzaţiile găsite aici rămîneau în esenţă aceleaşi, mediul social era într-o stare de permanentă schimbare, iar factorii implicaţi, atît conştienţi cît şi inconştienţi, se schimbau şi ei.

Istoria ereziei, Inchiziţia şi vrăjitoria în Biserica creştină formează subiectul unui corpus enorm de erudiţie. Tabloul prezentat aici e departe de a fi complet, iar cititorul e rugat să se ferească de generalizări facile sau la modă. În istoria conceptului şi tiparului de sacrilegiu în Europa, sîntem confruntaţi cu paradoxuri frapante: s-a întîmplat de multe ori ca sacrilegiul să nu fi fost nici inventat, nici răspîndit de cei la care te-ai fi gîndit în primul rînd. Uneori chiar forţele responsabile de judecarea sacrilegiului făceau ca această judecare să nu devină efectivă. Dacă vremea proceselor pentru sacrilegiu a ajuns în fine la un termen, aceasta nu s-a petrecut conform nici unei legi cunoscute a progresului uman. O investigaţie minuţioasă a acestui fenomen, ca a oricărui alt fenomen din istorie, va arăta că acolo unde sînt implicate conştiinţa, reflecţia şi intenţionalitatea umană, lucrurile sînt departe de a fi simple.

Imperiul Roman. În Imperiul Roman, sacrilegiul era considerat o crimă care aducea pedeapsa cu moartea, şi se utiliza uneori tortura pentru a se stoarce mărturisiri. Persecuţia creştinilor în special a fost justificată printr-un tipar de defăimare : pe lîngă practicile lor profanatoare, creştinii erau reprezentaţi ca ucigaşi de copii şi ca practicanţi de acte sexuale promiscue.

Acest tipar defăimător de bază, analizat istoric de Norman R.C. Cohn în cartea sa de mare răsunet *Europe's Inner Demons* (1975), a fost apoi preluat de Biserica victorioasă şi aplicat cîtorva dintre duşmanii ei, atît externi cît şi interni. Renaşterea dreptului criminal roman în secolul al XI-lea a pus la dispoziţie procedurile legale pentru conduita Inchiziţiei creştine. Aceste proceduri au fost în schimb copiate de autorităţile mirene din Europa, în perioada vînătorii de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Vom vedea că la acea vreme Inchiziţia însăşi adopta o atitudine sceptică, care în unele cazuri a prevenit abuzurile făptuite de autorităţile seculare.

Secolele al XI-lea – al XIII-lea. Renaşterea dreptului roman criminal în secolul al XI-lea pare să fi fost însoţită şi de o renaştere a tiparului roman antic de defăimare a creştinilor, utilizat de astă dată însă chiar de creştini, împotriva propriilor lor duşmani. Aceasta nu era ceva cu totul nou. Augustin utilizase aceste tactici împotriva maniheiştilor, iar Ioan din Ojun le utilizase împotriva adopţioniştilor armeni, în 719. Acum ţinta erau ereticii din Orléans (1022), despre care se spunea că recită o litanie a demonilor, îl reneagă pe Cristos, scuipă pe imaginea sa, se dedau la orgii sexuale, sacrifică prunci şi practică canibalismul. La sfîrşitul secolului (1076-1096), preotul Alberic din Bretania a fost condamnat pentru sacrilegiul de a fi mînjit crucifixul cu excremente şi de a fi umplut altarul cu sînge animal. A mai fost acuzat şi că vindea acest sînge oamenilor, ca relicvă.

Pe la 1150-1160, un grup de eretici din Germania a fost acuzat că oferă sacrificii solemne Diavolului, practicînd acuplări incestuoase şi ridiculizînd celebrarea naşterii Domnului în Ajunul Crăciunului, cînd, în batjocură faţă de sărutul creştin al păcii, preotul lor îşi descoperea, zice-se, şezutul, ca să fie sărutat de congregaţie. Aceasta este probabil prima mărturie privitoare la *osculum infame* („sărutul infam"). În 1182, Walter Map menţiona sărutul infam ca fiind practicat pe şezutul, organele genitale sau labele unei pisici uriaşe. Către mijlocul secolului al XV-lea, noile case de rugăciune ale pretinşilor

adoratori ai lui Satan erau numite „sinagogi" (mai tîrziu *sabbat*, un termen utilizat şi în legătură cu vrăjitorii), o referinţă clară la un grup căruia i se atribuiau activităţi de sacrilegiu extrem, şi anume la evrei. Raportul sexual cu Diavolul este menţionat pentru prima oară în 1275, cînd o femeie din Carcassonne a fost arsă pe rug pentru acest sacrilegiu. Să examinăm acum progresul canonului şi al dreptului criminal pînă la această dată.

Procedura inchizitorială şi criminală pînă în secolul al XIV-lea. Relaţia dintre justiţia ecleziastică şi cea criminală formează unul dintre cele mai fascinante capitole din istoria civilizaţiei europene. Fără o oarecare cunoaştere a acestei relaţii, este imposibil să înţelegem un fenomen atît de fundamental ca vînătoarea de vrăjitoare. Două fapte sînt importante de stabilit: primul, că această relaţie a suferit permanente schimbări, şi al doilea, că se deosebea de la ţară la ţară.

La începutul Evului Mediu, ofensele religioase în Germania erau pedepsite de autorităţile seculare. Acuzaţia trebuia să fie dovedită, altfel acuzatorul avea pagube mai mari decît acuzatul. În Spania sub vizigoţi, prin contrast, ofensele religioase erau, conform formulei juridice, *mixti fori*, adică ele ţineau atît de autorităţile ecleziastice cît şi de cele seculare. În Italia, potrivit legii longobarde, crima de *maleficium* cădea sub jurisdicţia seculară. În nordul Italiei, sub influenţă franceză, inchiziţia episcopală s-a instalat după 800. Căci în Imperiul Franc, justiţia în chestiunile religioase era asigurată de vizitaţiile episcopale şi inchiziţie (lat. *inquisitio*, „investigaţie"), episcopul fiind susţinut de stăpînirea locală ca *defensor ecclesiae* (aceasta este cea mai veche formă de justiţie locală, *justice seigneuriale*). După căderea Imperiului Franc însă, instituţia justiţiei monarhice a devenit tot mai importantă, fiind luată ca model de nobilii stăpîni teritoriali.

Procedurile inchiziţiei episcopale au fost introduse de Biserică în 1184. Pasul următor a fost făcut de Grigore al IX-lea (1227-1241), care a creat Inchiziţia papală ca o instituţie centrală, constituită din dominicani şi franciscani şi dirijată de la Roma. Tortura, utilizată sporadic încă din secolul al XI-lea, a fost recomandată în mod expres, pentru procedurile inchizitoriale împotriva ereticilor, de Inocenţiu al IV-lea, în 1252. Pedeapsa cu moartea, în conformitate cu dreptul roman, a fost aplicată din secolul al XI-lea în teritoriile franceze şi germane, dar nu în Europa sudică. Începînd din 1197, pedeapsa cu moartea pentru ereticii recidivişti a fost decretată în Aragon, Franţa,

Lombardia, Sicilia şi Germania. În 1232 ea a devenit eficientă pe tot cuprinsul Sfîntului Imperiu Roman. În 1198, Inocenţiu al III-lea a recomandat execuţia pentru recidivişti în cazurile în care excomunicarea s-a dovedit ineficientă. Cam prin secolul al XV-lea, vrăjitoarele erau arse ca eretice de la prima condamnare mai degrabă decît după o recidivă.

Procesul Templierilor. Pe la sfîrşitul secolului al XIII-lea, tiparul pretinsului sacrilegiu atribuit întrunirilor eretice secrete nu mai avea nevoie decît de o ultimă finisare ca să fie complet. Cele mai multe dintre elementele dispersate care formează structura sa erau deja la locul lor : sinagogi ale lui Satan ; zborul prin aer ; sărutul infam pe dosul Diavolului (uneori în forma unei pisici, a unei broaşte rîioase etc.) ; contactul sexual cu Diavolul ; acuplări promiscue ; sodomia ; infanticidul ; renegarea credinţei, Bisericii şi sacramentelor şi profanarea acestora din urmă ; gesturi obscene ; scuiparea crucii ; ostia confecţionată dintr-o materie oribilă ş.a.m.d. Combinate în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, aceste elemente au ajuns să formeze tabloul „ereziei vrăjitoarelor".

În faimosul proces al Templierilor, Filip al IV-lea al Franţei şi consilierul său, Guillaume de Nogaret, au folosit unele dintre aceste elemente, care se bucurau deja de o mare popularitate, pentru a discredita şi distruge un ordin militar-religios extrem de bogat. În acest proces politic de la începutul secolului al XIV-lea, Filip al IV-lea cel Frumos a utilizat multe din tehnicile care au devenit faimoase în secolul XX prin tribunalele naziste şi comuniste.

În timpul procesului, care a început la 13 octombrie 1307 şi s-a sfîrşit pe 22 martie 1312, cînd ordinul a fost suprimat, un număr de Templieri, inclusiv Marele Maestru Jacques de Molay şi Episcopul-Vizitator Hugues de Pairaud, şi-au mărturisit vina, apoi au retractat, au recunoscut iar şi iar au retractat. Deşi eruditi excepţionali, ca Jeffrey Burton Russell, cred că mărturisirile Templierilor se poate să fi fost sincere măcar în parte, impresia generală este că ele au fost înscenate scrupulos de păstrătorul regal al peceţilor, Guillaume de Nogaret, împreună cu alţi agenţi şi temnicieri ai regelui, utilizînd tortura, presiunea morală şi false promisiuni, ca să nu mai vorbim de ajutorul cîtorva trădători din rîndul Templierilor francezi. Templierii au fost acuzaţi că aveau un ritual blasfematoriu de iniţiere, că îl renegau pe Cristos ca pe un fals profet, că scuipau pe cruce şi dădeau

sărutul infam fie pe şezutul preceptorului lor, fie pe statuia unei pisici. Au fost acuzaţi şi de practici homosexuale.

În timpul procesului, a izbucnit un conflict de autoritate între rege şi papa Clement al V-lea, care şi-a avut reşedinţa mai întîi la Poitiers, apoi la Avignon, în afara teritoriilor franceze. Se pare că inchizitorul francez primea ordine de la Filip mai degrabă decît de la papă, în vreme ce puterea regelui era considerabil limitată de legislaţia papală privitoare la erezie şi chiar de abilitatea papei de a suspenda orice activitate inchizitorială. Mai mult, cînd, în 1308, regele i-a consultat pe maeştrii în teologie de la Universitatea din Poitiers, răspunsul lor i-a fost potrivnic : în materie de erezie, numai Biserica putea avea rolul conducător ; autorităţile seculare erau îndreptăţite să ia iniţiativă numai cu aprobarea papală.

Vînătoarea de vrăjitoare. Acţiunile profanatoare atribuite sectei vrăjitoarelor s-au multiplicat pe la mijlocul secolului al XV-lea. Se credea acum că vrăjitoarele făceau ostii din excremente, călcau în picioare crucea sau anafura, se lepădau de credinţa creştină, de Dumnezeu, Biserică, Cristos ş.a.m.d. Se spunea că profanarea crucii şi a sacramentelor avea loc în ceremonii la care participa întreaga „sinagogă" şi de care se bucurau toţi prozeliţii. Vrăjitoarele – se spunea – călcau, scuipau şi defecau pe cruce. În 1437, ereticul Jubertus a fost acuzat că a scuipat pe statuile Fecioarei. Conform celor spuse de inchizitorii din Lyon, vrăjitoarele reţineau ostia în gură după liturghie, o luau acasă şi o utilizau în *maleficium*, îi aduceau ofense în adunările lor sau o profanau amestecînd-o cu excremente. Despre o vrăjitoare se spunea că defecase în naosul bisericii şi urinase în baptisteriul cu apă sfinţită. În Artois, se credea că vrăjitoarele varsă apă sfinţită pe jos şi o calcă în picioare. Despre un vrăjitor evreu se spunea că ardea statuile lui Cristos şi ale Fecioarei şi îl insulta pe Cristos, Mielul lui Dumnezeu, crucificînd un miel şi dîndu-l cîinilor să-l mănînce.

Întreaga recuzită pentru o „Liturghie Neagră" era astfel prezentă deja la mijlocul secolului al XV-lea. Prima Liturghie Neagră cunoscută a avut loc la Brescia în 1480, ca o parodie a sacramentului creştin. Departe de a fi doar o invenţie a ocultiştilor francezi din secolul al XIX-lea, aşa cum cred unii savanţi, Liturghiile Negre erau practicate realmente la Paris la sfîrşitul perioadei de manie vrăjitorească. În scurta perioadă de popularitate a Liturghiilor Negre, inventivitatea hulitorilor a atins culmi noi. Pe lîngă numeroase moduri

obscene şi repulsive de a profana ostia, se practica şi copulaţia cu statui ale lui Cristos şi ale Fecioarei. Urme ale unei perversiuni numite „mariolatrie" sînt păstrate într-o înregistrare a Poliţiei pariziene din 1765 menţionînd doi călugări de la mînăstirea Crépy, care au tras la un han şi au cerut un pat pentru trei persoane, însoţitoarea lor fiind o statuie a Fecioarei.

Secta vrăjitoarelor. Au existat cu adevărat persoanele cărora le-au fost atribuite practicile mai sus menţionate? Există două teorii majore despre acest subiect: cea a lui Norman R.C. Cohn, care susţine că astfel de activităţi nu au fost reale şi că erau o invenţie antică, un prefabricat bun de utilizat împotriva oricărui tip de grup social ameninţător; şi cea a lui Jeffrey Burton Russell, care este înclinat să accepte majoritatea actelor atribuite vrăjitoarelor, ca o dovadă a existenţei unei vaste mişcări antinomiste în Europa. Joseph Hansen a remarcat deja că Alpii au fost leagănul credinţelor despre vrăjitoare şi a argumentat că în zonele montane credinţele populare tind să fie mai puternice şi mai persistente. Hansen credea de asemenea că tiparul vrăjitoriei era o creaţie a scolasticii medievale tîrzii. Era astfel obligat să adauge că în Alpi credinţa populară era ciudat de asemănătoare cu demonologia scolastică. De fapt, prea puţine elemente erau noi în demonologia scolastică, ce se dezvoltase pe direcţiile teoriilor din epoca elenistică şi din Antichitatea tîrzie, devenite foarte influente în cercurile neoplatonice.

Russell aducea contra lui Hansel argumentul că nu credinţele populare alpine combinate cu scolastica au fost cele care au produs fenomenul vrăjitoriei, ci erezia de la sfîrşitul Evului Mediu, care îşi găsise în Alpi singurul refugiu sigur împotriva persecuţiei. Mişcarea antinomistă s-ar fi răspîndit apoi în zonele cele mai dezvoltate economic ale Europei: Lombardia, Franţa, Renania şi Olanda.

Cine a persecutat vrăjitoria? Dacă admitem că primul semn al vînătorii de vrăjitoare a fost bula papală *Summis desiderantes affectibus* din 1484, urmată la scurtă vreme (1486) de manualul urmăririi inchizitoriale al inchizitorilor Heinrich Institoris (Kraemer) şi Jacob Sprenger, atunci este legitim să presupunem că Inchiziţia papală a fost cea care a declanşat marile procese. În Franţa, totuşi, vrăjitoria a fost condamnată de autorităţile seculare, iar în secolul al XVII-lea Inchiziţia şi-a încetat aici activitatea. La mijlocul secolului al XVI-lea, jurişti ca olandezul Jodocus Damhouder, care a scris *Praxis rerum criminalium* (1540), pledau pentru transferul proceselor de vrăjitorie la

tribunalele seculare şi, ca o consecinţă, Inchiziţia s-a retras din Germania în secolul următor. Dar ea a rămas activă în Italia şi Spania, ceea ce este un lucru foarte ciudat, întrucît persecuţia vrăjitoarelor era neobişnuit de blîndă în sudul Italiei. Mai mult, studiile lui Julio Carlo Baroja au arătat că Inchiziţia spaniolă nu a fost nicidecum zeloasă în persecutarea vrăjitoriei în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Şi în Spania, responsabilitatea pentru procese le revenea autorităţilor locale, care acţionau sub presiunea publicului. Sîntem siliţi să conchidem că, deşi Inchiziţia papală a început întreaga afacere, la sfîrşitul secolului al XVI-lea justiţia seculară era cea care juca rolul dominant în toate ţările implicate.

După cum remarca Hansen, protestantismul nu a dus la nici o răsturnare revoluţionară în persecuţia vrăjitoarelor, care a continuat permanent în ţările protestante. Dar, atît în Franţa cît şi în Anglia, calvinismul a ajutat la promovarea scepticismului privind existenţa vrăjitoriei, care avea să prevaleze mai tîrziu. Realizarea singulară a unuia dintre cei mai mari savanţi cercetători ai Renaşterii, D.P. Walker, a fost aceea de a fi arătat în ce măsură protestantismul englez a contribuit la schimbarea vechilor credinţe în demoni.

Proiectul social al Bisericii. Paradoxal, lectura serioasă a unuia dintre cele mai teribile documente scrise vreodată, *Malleus maleficarum (Ciocanul vrăjitoarelor)*, de Institoris şi Sprenger, a fost cea care i-a dat lui Amand Danet ocazia de a analiza bazele inconştiente ale proiectului social al Bisericii de la sfîrşitul secolului al XV-lea. În acest document, publicat în 1486, Biserica este reprezentată ca operînd într-un mediu dezordonat (*une conjoncture de désordre*). Dezordinea este atribuită cîtorva factori externi şi interni: prezenţa disturbantă a necredincioşilor la graniţele creştinătăţii; factori climaterici adverşi; boli teribile; şi, în special, viciile produse în rîndurile bărbaţilor şi mai ales în rîndurile femeilor de violarea prescripţiilor religioase. De toate aceste tulburări erau învinuite pe rînd practicile sacrilege ale sectei vrăjitoarelor. Ba mai mult, *Malleus* adaugă dramatic: dacă lumea este mizerabilă, sfîrşitul ei trebuie să fie aproape. Biserica trebuie să utilizeze toate mijloacele ca să se asigure că oamenii au un loc de refugiu matern, protector. Dar acest spaţiu trebuie să fie purificat de toate elementele de dezordine, iar purificarea este împlinită prin foc: focul rugului pe care trebuie să fie arse de vii vrăjitoarele păcătoase, ca reprezentante ale lui Satan.

Malleus a fost textul fundamental al inchizitorilor în timpul vînătorii de vrăjitoare. Destul de interesant pentru poziţia Inchiziţiei în ţările unde procedurile inchizitoriale au continuat pînă în secolul al XVIII-lea, *Malleus* defineşte vrăjitoria ca un *delictum mixtum*, o „ofensă mixtă", nu „exclusiv ecleziastică" (*mere ecclesiasticum*). Responsabilităţile pentru pedeapsă şi tortură reveneau justiţiei seculare. După cum vom vedea, în secolul al XVII-lea Inchiziţia avea să încerce în zadar să restrîngă procesul pe care îl pusese în mişcare cu atîta succes la sfîrşitul secolului al XV-lea.

Sfîrşitul prigoanei. De ce s-a pus capăt prigoanei vrăjitoarelor? În mare parte, aceasta s-a datorat unei schimbări de mentalitate, dar chiar această schimbare a avut cauze multiple şi a luat diverse forme în principalele teritorii implicate.

Franţa merită o atenţie deosebită, nu pentru că vînătoarea de vrăjitoare a fost oprită aici mai devreme decît în celelalte ţări, ci pentru că a fost teritoriul studiat de Robert Mandrou în marea sa operă, *Magistrats et sorciers en France au dix-septième siècle* (1968). Mandrou a fost primul care a întreprins un studiu minuţios al cauzelor schimbării de mentalitate petrecute în Franţa în cursul secolului al XVIII-lea. Punctul final al acestui proces de schimbare a fost marcat de faimoasa *ordonnance royale*, emisă de Ludovic al XIV-lea în 1682, care punea pur şi simplu între paranteze vrăjitoria ca irelevantă pentru justiţia în sine, stabilind că trebuie să fie condamnate drept criminale numai acele cazuri de „pretinsă magie" (*prétendue magie*) care provocau uciderea prin otrăvire.

Mandrou a descoperit că, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, existau două grupuri principale care nu erau dispuse să recunoască realitatea vrăjitoriei: judecătorii din Parlamentul de la Paris şi medicii care asistau autorităţile locale în timpul marilor procese de vrăjitorie şi în cazurile de posedare diavolească. În ce priveşte Parlamentele din marile oraşe, unele s-ar fi aliniat automat la poziţia sceptică a Parlamentului din Paris (e.g., Parlamentul Burgundiei de la Dijon), în timp ce altele rămîneau mai tradiţionale în atitudinea lor (e.g., Parlamentul Normandiei de la Rouen sau cel provensal de la Aix). Cei mai zeloşi prigonitori ai vrăjitoarelor erau reprezentanţii justiţiei locale, ale căror sentinţe capitale erau comutate sistematic – dar nu universal – de Parlamentul parizian prin apel, cel puţin dacă justiţia locală acţiona în conformitate cu cerinţele proceselor de vrăjitorie, care prevedeau în mod automat apelul. Abuzurile de putere la judecătorii mărunţi

erau frecvente. După 1670, ministrul Colbert a început conştiincios să pedepsească abuzurile de acest fel şi faptul a restrîns neîndoios în mod considerabil entuziasmul judecătorilor inferiori.

Mandrou a lăsat deoparte importantele procese ale cazurilor franceze de posedare diabolică din secolul al XVIII-lea, o serie preluată mai tîrziu de Walker (1980). Din analiza făcută de el cîtorva cazuri de posedare din Franţa şi Anglia, Walker a ajuns la concluzia că situaţia în cele două ţări era complet diferită. În Franţa, exorcismul era practicat de Biserica romano-catolică ca să arate rezultatele efective ale transsubstanţierii şi puterea miraculoasă a ostiei asupra demonilor. În toate cazurile franceze luate în considerare de Walker (Laon, 1566; Soissons, 1582; Marthe Brossier, 1599), spiritele necurate recunoşteau puterea magică a ostiei. Faptul că o atare demonstraţie avea loc, sugerează de la sine prezenţa unui grup care contesta doctrina transsubstanţierii. Şi într-adevăr, un astfel de grup exista: protestanţii sacramentari, reprezentaţi de calviniştii hughenoţi, priveau mesa catolică drept o ceremonie idolatric-magică. Cazurile de posedare mai sus menţionate s-au întîmplat în Franţa înainte de Edictul de la Nantes, în vigoare din 1598 pînă în 1685, şi aveau astfel scopul de a demonstra, prin exorcism public, superioritatea catolicilor asupra calviniştilor. În timpul perioadei cînd hughenoţii erau liberi să-şi practice cultul, autorităţile regale ar fi împiedicat asemenea forme de exorcism demonstrativ. Pe la 1685, cînd persecuţia hughenoţilor s-a reluat, posedarea nu mai era la modă în Franţa. Căci de vreme ce posedarea însemna posedare de către demoni, ea a fost automat încadrată în cazurile de vrăjitorie. După ordonanţa (*ordonnance*) din 1682, vrăjitoria nu s-a mai pedepsit ca atare, iar posedarea a definit un delict inferior.

În comparaţie cu restul Europei, Anglia este un caz special. Potrivit legii *Witchcraft Act* din 1563, conjurarea spiritelor se pedepsea cu moartea pentru crimă de prim rang, în timp ce vrăjitoria care nu implica uciderea primea doar o pedeapsă uşoară (un an de închisoare şi stîlpul infamiei). Aceasta făcea practicarea exorcismului periculoasă pentru exorciştii înşişi, care riscau să fie condamnaţi la moarte drept invocatori de duhuri. Totuşi, cîteva exorcisme au mai fost practicate în secret de romano-catolici şi, fără exagerată tăinuire, de puritanul John Darrel, care încerca să exorcizeze spiritele prin forţa rugăciunii. Aceasta a dus la o controversă foarte interesantă între Darrel şi autorităţile anglicane. Anglicanii susţineau că exorciştii şi Darrel

încercau să facă minuni, iar minunile, chiar dacă au fost posibile în vremea apostolilor, erau considerate imposibile de atunci încoace. Doctrina încetării miracolelor în epoca postapostolică, susţinută ferm de anglicani (şi promovată cu prudenţă şi de Calvin), era cu siguranţă nefavorabilă atît pentru vînătorii de vrăjitoare cît şi pentru conjurarea spiritelor.

Spania, ca şi Italia, a fost un teritoriu al Inchiziţiei. Analizînd acţiunea împotriva vrăjitoriei care a avut loc în districtul Logroño (dioceza Pamplona) între 1609 şi 1614 şi care a implicat nu mai puţin de 1802 osîndiţi, Baroja (1970) a ajuns la o concluzie spectaculoasă. Printre autorităţile implicate, erau două grupe distincte: cei care credeau în vrăjitorie şi cei care erau destul de sceptici cu privire la aceasta. Prima grupă consta din inchizitorii locali, autorităţile seculare locale, clericii locali şi locuitorii unei regiuni care ameninţau să-şi facă dreptate cu propriile lor mîini. Scepticismul pe de altă parte, care a prevalat pînă la urmă asupra opiniilor pasionale ale acuzatorilor, era arătat de comisarul Inchiziţiei (în acest caz, deosebit de scepticul Don Alonso de Salazar y Frías), Consiliul Inchiziţiei, însuşi Marele Inchizitor, reprezentanţii iezuiţilor, episcopii locali şi justiţia regală. Întrucît dezbaterile propriu-zise nu erau făcute publice, generaţiile de mai tîrziu au continuat să creadă că întotdeauna Inchiziţia era cea care trimitea vrăjitoarele pe rug, pe cînd în realitate scepticismul Inchiziţiei spaniole din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea s-a opus autorităţilor locale şi locuitorilor respectivi. Din chestionarele cu privire la vrăjitoare trimise Inchizitorului, se poate ajunge chiar la concluzia că ipoteza dominantă a Consiliului era una modernă: vrăjitoarele, se sugera, extrăgeau droguri din plante şi acţionau sub influenţa acestora, fiind astfel în incapacitate de discernămînt.

În Italia, cu excepţia regiunilor nordice influenţate de Franţa, acuza adusă vrăjitoarelor a fost comparativ blîndă. Dacă în Franţa justiţia regală a pus capăt vînătorii de vrăjitoare, dacă în Anglia doctrina încetării miracolelor a inhibat clar expansiunea proceselor pentru vrăjitorie, dacă în Spania scepticismul Inchiziţiei înseşi a prevalat asupra credinţei maselor, în Italia vrăjitoria a fost în primul rînd o problemă de doctrină şi, printr-o bizară evoluţie a doctrinei, au fost introduse, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, cîteva schimbări importante în conceptul de sacrilegiu.

În linii generale, doctrina curentă a demonologiei pe atunci era următoarea: toţi demonii, inclusiv *incubus* şi *succubus*, erau fiinţe

diabolice. Relaţiile cu demonii erau un sacrilegiu, întrucît implicau duşmanul suprem al religiei şi al spiţei umane, Diavolul. În aceste condiţii, eruditul franciscan Lodovico Maria Sinistrari (1622-1701), *Consultor* al Tribunalului Suprem al Preasfintei Inchiziţii de la Roma, a scris un tratat despre demoni care, deşi nepublicat pînă în 1875, reflectă o schimbare importantă în doctrina susţinută de Biserică. Sinistrari nu nega că majoritatea demonilor erau creaturi satanice. Dar cel puţin *incubus* şi *succubus*, argumenta el, nu aduc nici un prejudiciu religiei, astfel încît relaţia cu ei este numai un păcat carnal ; nu este un sacrilegiu. Incubii şi succubii nu sînt interesaţi de problemele religioase ; ei fac parte dintr-un popor subtil de creaturi raţionale care pot lua formă umană şi sînt teribil de desfrînate. Apropierea bărbaţilor şi femeilor de aceştia este numai un păcat *contra castitatem* (împotriva castităţii).

Sinistrari era cît se poate de conştient de consecinţele explozive ale poziţiei sale ; de aceea el a procedat foarte precaut în prezentarea lucrurilor, avînd grijă să nu contrazică autorităţile supreme în materie. Dar la o analiză atentă, în lumina doctrinei sale o importantă parte a imaginaţiei umane, şi anume imaginaţia erotică, era salvată de arma răzbunătoare a religiei.

La sfîrşitul secolului al XVII-lea, din mai multe motive şi în diverse feluri, vechea credinţă privitoare la sacrilegiu s-a năruit. Aceasta a deschis calea unei lumi în care era din ce în ce mai puţin loc pentru orice intervenţie supranaturală. Lumea, ca să utilizăm faimosul termen al lui Max Weber, a fost de-atunci „dezvrăjită" (*entzaubert*).

Bibliografie

Pentru o scurtă încercare de a rezuma trăsăturile distinctive ale antinomismului ca fenomen istorico-religios, vezi articolul meu „La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione", în *Iter in silvis*, vol. I (Messina, 1981), pp. 109-128.

Legislaţia privitoare la sacrilegiu, vrăjitorie şi erezie la începutul Evului Mediu este discutată în excelenta lucrare a lui Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung* (München, 1900), care a fost suplimentată acum de *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y., 1972), de Burton Russell. Un punct de

vedere diferit asupra sacrilegiului, pînă la sfîrşitul secolului al XV-lea, este prezentat de Norman R.C. Cohn în *Europe's Inner Demons* (New York, 1975). O carte excelentă despre procesul Templierilor este *The Trial of the Templars* (Cambridge, 1978), de Malcolm Barber.

O lucrare indispensabilă despre evoluţia proceselor vrăjitoarelor în Franţa este *Magistrats et sorciers en France au dix-septième siècle : Une analyse de psychologie historique* (Paris, 1968), de Robert Mandrou. Principalele texte utilizate de Mandrou pentru demonstraţie sînt strînse în lucrarea sa *Possession et sorcellerie au dix-septième siècle : Textes inédits* (Paris, 1979). Importanta teză a lui Mandrou este susţinută de observaţiile făcute de D.P. Walker în *Unclean Spirits : Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelphia, 1980). Despre poziţia sceptică a Inchiziţiei spaniole în procesele de vrăjitorie din timpul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, vezi Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo* (Barcelona, 1970).

Una dintre cele mai bune traduceri disponibile ale tratatului *Malleus maleficarum* este traducerea franceză a lui Armand Danet; precedată de excelenta introducere a lui Danet, ea poate fi găsită în *Le marteau des sorcières*, al lui Henry Institoris (Kraemer) şi Jacob Sprenger, tradus şi editat de Armand Danet (Paris, 1973). O traducere în limba engleză a tratatului lui Sinistrari *De daemonialitate*, de Montague Summers, este inclusă în cartea lui R.E.L. Master, *Eros and Evil : The Sexual Psychopathology of Witchcraft* (New York, 1962).

Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară

Gnosticismul şi hermetismul formează două curente de gîndire în Antichitatea tardivă care, dincolo de dependenţele lor mutuale, se deosebesc net. Gnoza, al cărei părinte a fost samariteanul Simon Magul, împinge nihilismul metafizic al platonismului pînă la ultimele-i consecinţe : existenţa a doi zei, unul bun şi necunoscut retras în singurătatea sa acosmică, iar altul ignorant şi orgolios, creator al cosmosului vizibil ce cuprinde cele şapte sfere planetare şi lumea sublunară. În această concepţie despre lume, omul este o creatură ambiguă care-i aparţine demiurgului rău, dar care a primit totodată, fără ca acesta s-o ştie, o scînteie spirituală ţinînd de sfera de influenţă a zeului necunoscut.

Documentele privind hermetismul care ne-au parvenit au fost profund influenţate de gnoză. Două mentalităţi sînt prezente în ele : anticosmismul gnostic, dar şi procosmismul (sentimentul de reverenţă faţă de univers) care caracterizează toate producţiile gîndirii greceşti clasice. În afară de asta, gnosticii şi hermeticii, dar mai cu seamă cei din urmă, au adoptat privitor la lumea înconjurătoare o doctrină a corepondenţelor magice dintre diferitele părţi şi regnuri (mineral, vegetal, animal) ale universului. Ei utilizau magia talismanelor, amuletelor, numerelor, adaptînd-o presupoziţiilor propriilor lor sisteme.

Ca fenomen de istorie a ideilor, gnosticismul este incontestabil mai original şi mai interesant decît hermetismul. Ideea potrivit căreia hermetismul ca atare ar fi jucat un rol de prim plan în gîndirea Renaşterii ar trebui revizuită de la un capăt la altul. La fel precum redescoperirea magiei arabe, aceea a hermetismului nu aduce altceva decît o prestigioasă confirmare a unui sistem de gîndire magică, elaborat de Marsilio Ficino pornind de la moştenirea scolasticii şi a

neoplatonismului. Aportul hermetismului la gîndirea renascentistă este cantitativ, nu calitativ.

Dimpotrivă, istoria gnosticismului este intim legată de marile crize ale civilizaţiei occidentale. Recrudescenţele gîndirii gnostice, începînd din secolul al XIX-lea timpuriu şi pînă la contemporanii noştri de marcă, între care trebuie întîi şi-ntîi citat Albert Camus, asumă o asemenea forţă de convingere încît nu este impropriu să socotim gnoza una din componentele cele mai importante ale spiritului european, a cărei influenţă este încă hotărîtoare în zilele noastre.

Dat fiind că gnoza nu-i decît o specie aparţinînd genului *nihilism*, este necesar să ne punem întîi de toate întrebarea următoare : care ar putea fi rolul nihilismului, admiţînd că ar fi unul, în istoria popoarelor lumii ? Cercetările de antropologie politică ale lui Pierre Clastres au dat un răspuns ingenios acestei întrebări. Analizînd apariţia unor mişcări religioase nihiliste în civilizaţia tupi-guarani, Clastres a ajuns la concluzia că aceste mişcări se ivesc atunci cînd societatea tradiţională tupi ar fi ameninţată de formarea unei noi distribuţii a puterilor, corespunzînd apariţiei statului. Mişcările religioase nihiliste duc la distrugerea concretă a unei bune părţi a indivizilor aparţinînd societăţii respective, prin care trecerea către o nouă formă socială este oprită net. *Nihilismul religios optează pentru distrugere pentru a prezerva ceea ce-i este cel mai scump : imobilitatea anistorică* a unei societăţi. Instrument pervers de care orice societate dispune, nihilismul, ducînd adesea la rezultate revoluţionare, nu reprezintă în fond decît gestul disperat al unui grup ce-şi decide anihilarea completă spre a prezerva lucrurile într-o stare care altminteri n-ar mai putea dura.

Această teorie este strălucit confirmată de chiar istoria apariţiei gnosticismului. Gnosticismul este intim legat de disperarea naţională a evreilor sub ocupaţia romană, a cărei cea mai radicală consecinţă de ordin religios o reprezintă. Într-adevăr, evreii credeau că toate popoarele lumii erau reprezentate de îngeri la curtea celestă şi că fiecare conflict terestru nu era decît imaginea sau proiecţia unui conflict dintre îngerii cereşti. Dar evreii mai credeau şi că reprezentantul poporului lui Israel în ceruri era sau Dumnezeu însuşi, sau arhanghelul Mihail, cel mai mare şi mai puternic între arhangheli. Or, ocupaţia romană, distrugerea templului lui Solomon în anul 70 p.C. şi înfrîngerea finală din 135 le dezvăluiau evreilor că reprezentantul lor ceresc fusese învins de un înger naţional, în ocurenţă îngerul Edomului (Roma), care devenea automat Prinţ al Lumii acesteia.

Într-adevăr, titlul de Prinţ al Lumii, a cărui conotaţie negativă din Noul Testament o cunoaştem, trebuia să-i revină de drept îngerului naţiunii celei mai puternice. De aceea, el este atribuit în scrierile rabinice arhanghelului Mihail, protectorul evreilor, căci acesta era considerat cel mai puternic dintre arhangheli. Realitatea istorică nu era însă făcută spre a confirma ipoteza avansată de religia iudaică, după care primatul politic în lume trebuia să le revină evreilor. Dimpotrivă, în cer triumfase un înger rău, Sammael, îngerul Romei, al cărui nume se va confunda în cele din urmă cu acela al lui Satan. Hotărît lucru, lumea pămînteană era guvernată de o putere malefică. Pornind de la acest proces ideologic lesne de documentat în privinţa epocii tannaiţilor, se pot uşor ilustra apariţia şi rolul nihilismului în formarea gnosticismului. De vreme ce realitatea istorică demonstrase că Dumnezeul evreilor fusese învins, cîţiva dintre evreii cei mai ortodocşi au putut deduce că Dumnezeul lor îi minţise. Dar, pentru a salva ideea însăşi a unei transcendenţe calificate pozitiv, ei l-au transformat pe Dumnezeul din Vechiul Testament într-un creator trufaş al acestei lumi, rău şi ignorînd existenţa unei Plenitudini divine aflate dincolo de el însuşi. Această situaţie, traducîndu-se într-un dispreţ fără rezerve faţă de Dumnezeul Vechiului Testament, caracterizează toate sistemele gnostice ce provin din ramura reprezentată de Simon Magul. Ceea ce a fost uneori numit „antisemitism" gnostic nu este în realitate decît o tentativă nihilistă de a prezerva intactă demnitatea religiei iudaice. După cîţiva ani însă, gnosticismul, care circulă de aici înainte în medii non-iudaice, se transformă într-un adevărat *sentiment al lumii* propriu-zis, marcat de o aversiune faţă de Dumnezeul biblic, creator al lumii, care ar fi de mirare dacă n-am şti că nu se putea ivi decît dintr-un cerc iudaic perfect ortodox. Acest sentiment gnostic al lumii implică ideea unui cosmos rău, guvernat de o putere rea, un cosmos în care omul, posesor al unei scîntei din adevărata divinitate, se simte depăşit, străin, înconjurat de o realitate ostilă. E vorba aici de o interpretare existenţialistă a gnosticismului care nu epuizează fondul problemei. Această depeizare nu dura mult: era înlocuită de o atitudine de luptă neîncetată contra legilor nedrepte ale acestei lumi, o luptă care asuma fie forma unei asceze severe, fie pe aceea a unui libertinism ritual dispreţuind convenţiile lumeşti. Această ultimă formă de gnoză era caracterizată de comunism utopic şi ceremonii licenţioase, numeroasele ei puncte de contact cu tantrismul indian fiind recent subliniate.

Scenariile gnostice cu fantasme marchează în istoria gîndirii occidentale afirmarea cea mai puternică a metafizicului în detrimentul cosmosului locuit de om. Teme gnostice vor continua să circule prin secole, inserate în contexte care nu sînt nihiliste, ca de pildă *Faust* al lui Goethe, ce ascunde chiar şi în titlu identitatea unui personaj binecunoscut, Simon Magul din Samaria numit şi Faustus, a cărui pereche mistică era o prostituată pe nume Elena, identificîndu-se de asemenea cu Elena din Troia căreia eroul lui Goethe îi invoca prezenţa... Dar va trebui să aşteptăm pînă la începutul secolului al XIX-lea pentru a asista la recrudescenţa spontană a unor scenarii gnostice în opera romanticilor englezi, francezi, germani etc. Inventarea miturilor „gnostice" este de astă dată condiţionată de amorsarea unei situaţii nihiliste care este, în esenţa ei, inversul afirmării gnostice a metafizicului, dar care se slujeşte, în expresiile ei, de un gen de povestiri exemplare a căror surprinzătoare asemănare cu povestirile gnostice adevărate şi propriu-zise a fost, desigur, semnalată. Lucrul se explică prin faptul că gnosticii şi romanticii creau adesea pornind de la acelaşi material preexistent, Vechiul Testament, ca să ajungă – din felurite motive – la acelaşi rezultat: că Dumnezeul veterotestamentar era un tiran egoist, neputincios şi ignorant.

Mitologia pseudo-gnostică a romanticilor este expresia unei situaţii nihiliste care se exteriorizează în ideile libertare şi egalitare ale Revoluţiei franceze. Aşa se face că Shelley (*Prometheus Unbound*, 1818-19) concepe o lume ce va să vină în care Iubirea îl va înlocui pe demiurgul tiranic, egoist şi ignorant al acestei lumi, reprezentat de un Jupiter ce i se substituie, în realitate, lui Yahve. Viziunea prometeică a lui Shelley e optimistă. Aceea a lui Byron (*Cain*, 1821), care, gîndindu-se să se inspire din teoria catastrofelor a lui Georges Cuvier, ajunge la crearea unui mit gnostic pe care n-ar fi de mirare să-l vedem ivindu-se din unul dintre acele misterioase ulcioare pecetluite ale copţilor din Egipt, constituie o teodicee nihilistă. Într-adevăr, la veşnicele întrebări de unde vine răul dacă nu vine de la Dumnezeu şi de ce există răul, Byron dă următorul răspuns: originea răului trebuie căutată la Dumnezeu însuşi, care-l menţine pe om în ignoranţă. Dimpotrivă, tocmai cunoaşterea luciferică-satanică îl va ajuta pe om să devină el însuşi şi să cucerească nemurirea. În realitate, această inversare de roluri tipic gnostică (Dumnezeu este rău, Diavolul e bun) se face vehiculul unui mesaj care este contrariul ideal al gnozei: numai abandonînd transcendenţa (Dumnezeu) şi lăsîndu-se călăuzit

de raţiunea practică (Diavol, empirism englez, Revoluţia franceză) îşi va descoperi omul demnitatea pămînteană.

Lungul drum al nihilismului antimetafizic îşi atinge consecinţele logice în opera poetului italian Giacomo Leopardi (1798-1837). Acesta condamnă lumea omenească în totalitate şi cere principiului răului ce-i este stăpîn favoarea de a abandona lumea cît mai curînd. La finele unui lung poem care este o înşiruire de aventuri erotice, eroice şi de *science-fiction* (*La Chute d'un Ange*, 1837-38), Lamartine face, din aceleaşi motive, apologia sinuciderii colective. La rîndul lui, Victor Hugo construieşte o istorie universală dualistă completă în *La Fin de Satan* (1854-57), în care adversarul lui Dumnezeu se răzbună pentru umilinţa suferită odinioară în ceruri infectînd creaţia adversarului său divin, creaţie pe care o meneşte unei coruperi totale şi iremediabile. Ca într-o viziune maniheistă de o cutezanţă nemaiîntîlnită, Hugo dă de înţeles că singura posibilitate de reconciliere a celor două principii cosmice este distrugerea lumii acesteia şi reintegrarea lui Satan în ceruri.

Poetul român Mihai Eminescu (1850-1889), un romantic tardiv, reinventează şi el mitul gnostic în două poeme (*Mureşanu* şi *Demonism*, 1872), de inspiraţie schopenhaueriană. Dar şi în cazul lui scenariul gnostic afirmă un nihilism mundan, cu excluderea oricărei transcendenţe. Astfel, seria romantică pomenită propune o imagine a lumii ce lichidează moştenirea platoniciană care se bucurase de un fel de evidenţă internă de-a lungul istoriei occidentale. Pe tonuri gnostice, romanticii proclamă moartea lui Dumnezeu, acea moarte pe care Nietzsche avea s-o definească drept o încetare a eficacităţii lumii metafizice ca izvor de forţă şi elevaţie morală. În gnosticism, omul se abandona complet transcendenţei, excluzînd lumea aceasta; dimpotrivă, în climatul cultural instaurat de nihilismul modern, omul este abandonat libertăţii absolute, de vreme ce zona transcendentă care dădea un sens acţiunilor sale şi-a epuizat credibilitatea.

Purtător de cuvînt al noii solitudi acosmice a omului se face existenţialismul; de astă dată, e vorba de o solitudine totală, căci omul nu mai poate face apel de aici înainte nici la bunele oficii ale Dumnezeului necunoscut (precum gnosticii), nici la cele ale spiritului negator a cărui activitate este, în mod paradoxal, pozitivă (precum la nihiliştii romantici). Fără Dumnezeu sau Diavol în preajmă, omul se află expus, dezgolit în faţa finitudinii existenţei sale: el îşi extrage în cele din urmă sensul şi tăria din propria-i dispariţie.

Între scriitorii existenţialişti, situarea lui Albert Camus este deosebită. Într-adevăr, teza tînărului Camus, *Métaphysique chrétienne et néo-platonisme* (1965, ediţie postumă), ne oferă imaginea surprinzătoare şi revelatorie a unui filozof care are o profundă familiaritate cu gîndirea gnostică. Singura ipoteză verosimilă este că *L'Étranger* (1942) reprezintă oarecum transpoziţia literară a unei categorii gnostice fundamentale, aceea a înstrăinării de lumea înconjurătoare. Dar, desigur, străinul camusian se deosebeşte de gnostic prin aceea că nu cunoaşte nici un fel de conversiune, de vreme ce nu mai poate face apel la nici o transcendenţă. Situaţia existenţialistă a înstrăinării se consumă într-o singură lume, fără opozant ori adjuvant. De aceea, filozoful Hans Jonas ajunge la concluzia că existenţialismul este infinit mai disperat în presupoziţiile sale decît gnosticismul – şi, ar trebui adăugat, şi decît nihilismul romantic, deoarece chiar în cele mai distructive fantasmagorii ale lor, romanticii păstrau speranţa că anihilarea lumii ar reprezenta o soluţie convenabilă spre a se pune capăt absurdei sale nedreptăţi.

Carsten Colpe, unul dintre cei mai buni cunoscători ai gnosticismului de la ora actuală, consideră creaţiile literare majore ale epocii moderne – cele ale unor Proust, Musil, Kafka şi Joyce – ca aflîndu-se sub semnul gnozei. Cu excepţia cazului lui Thomas Mann – care figurează şi el printre artiştii citaţi de Colpe – nu e vorba de un climat ideologic comun, ci mai curînd de unele surprinzătoare paralele stilistice ce se pot regăsi la scriitorii moderni şi în textele originale ale gnozei.

Situaţia se schimbă în cazul poetului rus Aleksandr Blok (1880-1921), discipol al doctrinelor „sofianice" ale lui Vladimir Soloviov, care, în *Versuri despre o preafrumoasă doamnă* (1901), reactualizează mitul gnostic al căderii Sophiei. În excelenta-i analiză a versurilor lui Blok, D-na F. Flamant a descoperit prezenţa mai multor motive gnostice.

După spusele lui Gilles Quispel, ale cărui cercetări asupra gnozei şi timpurilor moderne rămîn exemplare, Hermann Hesse s-a inspirat, în 1916-17, cînd a scris romanul *Demian*, din lucrarea pseudo-epigrafă a lui C.G. Jung, atribuită gnosticului Basilide, cu titlul de *Septem sermones ad mortuos*.

O viziune gnostică despre lume poate fi de asemenea regăsită şi în romanul *Maestrul şi Margareta* al scriitorului rus Mihail Bulgakov. Bulgakov, inspirîndu-se din *Faust* al lui Goethe, face tabloul unei lumi degradate în care influenţa negativă a diavolului – Domn al universului nostru – nu poate fi, paradoxal, decît pozitivă.

Dar, mai mult decît în literatura secolului XX, influenţa gnozei se face simţită în cîteva şcoli filozofice, precum existenţialismul sau Şcoala de la Frankfurt (în special la Th.W. Adorno), ca şi în cîteva dintre cele mai importante teorii ştiinţifice, precum de pildă teoria evoluţiei la Jacques Monod. Într-adevăr, după cum foarte bine a arătat Hans Jonas, ideea unei evoluţii raţionale înaintînd înspre un scop predeterminat a fost de-acum înlocuită de aceea a accidentelor fortuite care, provocînd mutaţii genetice, produc absolut la întîmplare specii noi, fixate prin jocul selecţiei naturale. Conceptul de mutaţie genetică, ce implică o sciziune maladivă în programul unui individ aparţinînd unei specii anume, seamănă îndeaproape, după Jonas, cu „căderea" de la gnostici.

Utopiile sociale şi politice, comunele ecologice şi ideologiile extremiste din secolul XX admit adesea gnosticismul ca termen de comparaţie. Centrul cercetărilor asupra gnozei şi vremurilor moderne este Germania, unde critici ai ideologiilor gnostice precum Eric Voegelin şi Ernst Topitsch şi filozofi „gnostici" precum Hans Blumenberg, Jacob Taubes şi Odo Marquard menţin un interes mereu viu pentru o problematică culturală ale cărei implicaţii profunde nu sînt încă sesizate în altă parte.

În ciuda unor poeţi „ermetici" de talia unui Stéphane Mallarmé, care n-au nimic de-a face cu vechea doctrină atribuită lui Hermes Trismegistul, tradiţia hermetică din Antichitatea tîrzie n-a înregistrat niciodată o popularitate asemenea celei a gnozei. Într-adevăr, hermetismul fără elemente gnostice nu prezintă nici o caracteristică menită a-l scoate în evidenţă, permiţîndu-i să atragă atenţia contemporanilor noştri. Poezia „ermetică" nu este „hermetistă". Printre hermetiştii ce se mărturisesc ca atare, există totuşi, ocazional, unii ca italianul Arturo Onofri, care foloseşte un simbolism inspirat, în parte, de vechiul hermetism.

O poezie autentic hermetistă, de tonalitate minoră, a existat în cercurile italiene şi franceze din Renaştere influenţate de filozofia lui Marsilio Ficino (1433-1499).

Creaţiile artistice majore ale culturii europene nu admit decît foarte puţine referinţe la tradiţia gnostică şi hermetică. „Hermetismul" lui Leonardo da Vinci, despre care André Chastel a scris pagini admirabile, este o chestiune de stil şi constă mai curînd în cultivarea misterului decît într-un raport direct cu hermetismul filozofic al Renaşterii. Fanteziile „gnostice" ale pictorului-poet William Blake

ar necesita o analiză aparte. În artele plastice, ca şi în literatură, eticheta de „(h)ermetic" e deseori utilizată fără nici o referinţă la doctrina sau la simbolismul vechiului hermetism.

Bibliografie

Cea mai bună expunere privind principiile şi istoria gnozei, inclusiv tradiţia hermetică, rămîne cartea lui Hans Jonas, *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, tradusă din engleză de L. Evrard, Paris, 1978. Funcţia nihilismului şi rolul lui în formarea gnosticismului au fost studiate de noi în mai multe articole, ca şi în eseul *Religione e accrescimento del potere*, în G. Romanato-M.G. Lombardo-I.P. Culianu, *Religione e Potere*, Torino, 1981. Istoria gnosticismului a fost tratată de noi în articolul *Gnosis : From the Middle Ages to the Present*, în *Encyclopedia of Religion*, New York, 1984. Relaţiile gnosticism-nihilism romantic au fost tratate în contribuţia noastră la volumul editat de J. Taubes, *Gnosis und Politik*, Paderborn, 1984. Acest eseu conţine în plus o bibliografie extinsă a problemei şi o discuţie a conceptului de „gnoză" în relaţie cu cultura occidentală modernă.

Cititorul care ar dori să-şi facă o idee despre problemele complexe de exegeză a textelor gnostice după Hans Jonas, ca şi despre cea mai recentă bibliografie a subiectului, este rugat să consulte volumul nostru *Hans Jonas*, Roma, 1983.

Trickster

Trickster („şarlatan", „coţcar"). Iniţial, o figură foarte populară şi iubită, dar echivocă, din miturile şi legendele populare ale indienilor nord-americani. Poate fi un om (algonkini, sioux, ponca, picioarele-negre) sau deseori un animal : un corb sau o nurcă (coasta de nord-vest), un coiot (marile podişuri, marele bazin, platoul, sud-vestul şi California), un iepure (sud-est) sau o gaiţă (statul Washington)[1]. Din punct de vedere psihologic, el este un amestec ciudat de proprietăţi omeneşti bune şi foarte rele. În multe cazuri apare ca erou cultural. Ca Prometeu, care este probabil şi el un trickster grec[2], el răpeşte focul, soarele, apa sau alte lucruri pentru a le da oamenilor. Este cunoscut şi ca un „Creator secund", adică acea fiinţă care dă lumii forma ei de astăzi. De cele mai multe ori rolul său în această „Creaţie secundă" este şi el echivoc : pe de o parte este responsabil de înrăutăţirea destinului uman (este răspunzător, de exemplu, pentru apariţia morţii în lume), dar pe de altă parte îi ajută pe oameni din răsputeri. Este în acelaşi timp foarte deştept (de multe ori atît de deştept încît trage el însuşi ponoasele), dar şi infantil, vanitos, rebel, prost şi se face de rîs în fel şi chip. Reprezintă întrucîtva cele mai primitive însuşiri umane.

În ce priveşte originea figurii tricksterului, specialiştii nu au un punct de vedere unitar. În orice caz, miturile tricksterului sînt dintre cele mai vechi mituri din America de Nord. O componentă foarte importantă a acestor mituri este explicaţia originii „răului" (moarte,

---

1. F. Boas, „Mythology and Folk-Tales of the North American Indians", pp. 465-466 ; P. Radin, *The Triskster*, *passim* ; M. Linscott Ricketts, *The North American Indian Trickster*, pp. 327-328.
2. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, p. 56.

durere, boală) în lume. Tricksterul „Creator secund" joacă cel mai important rol în această explicaţie, el este cel care, prin acţiunile sale infantile, prosteşti, vanitoase sau imorale, face lumea imperfectă şi omul muritor şi nefericit.

Miturile tricksterului nu există numai în America de Nord. Există şi în Eurasia, Africa, Australia şi America de Sud. Pe lîngă tricksteri în formă omenească, în legendele populare eurasiatice apar şi tricksteri animalieri, de exemplu ariciul, prepeliţa etc.[1] Un trickster african celebru este „vulpea palidă" (*le renard pâle*) a legendelor dogon din Mali.

Miturile tricksterului sînt dualiste, întrucît tricksterul însuşi, ca un „Creator secund", se opune celui „prim", superior, ale cărui planuri le încurcă deseori. O figură-trickster este recognoscibilă şi în curente dualiste cu un caracter mai mult sau mai puţin intelectual, ca de exemplu zurvanismul perioadei sassanide[2]. Un caz complicat apare în gnosticism, unde se pot recunoaşte de fapt doi tricksteri diferiţi: unul feminin (Sophia-Prounikos sau Ahamot etc.) şi unul masculin (Creatorul ignorant al acestei lumi). Tricksteri feminini există şi în afara gnosticismului[3].

Unui trickster feminin i se atribuie acele însuşiri ale sexului său care în anumite contexte culturale sînt definite ca „rele". În secolul al XIX-lea, specialiştii regăseau pretutindeni în mituri sau legendele populare urme ale „dualismului persan". Cercetările mai recente ale dualismului religios[4] au demonstrat într-un mod convingător că materialele populare sînt mult mai vechi decît aşa-numitul „dualism persan". Gnosticismul a preluat deja în mitologiile sale intelectualizate material popular. Şi în curente dualiste mai tîrzii, ca bogomilismul, apar legende ale tricksterului.

---

1. O. Dähnhardt (ed.), *Natursagen*, *passim*; I.P. Culianu, *A dualistic Myth*, pp. 45-48.
2. R.C. Zaehner, *Zurvan*, *passim*; U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, *passim*.
3. I.P. Culianu, „Feminine versus Masculine", pp. 91-97.
4. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*; *idem*, *Prometeo, Orfeo, Adamo*.

Bibliografie

Bianchi, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 1958.

Bianchi, U., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976.

Boas, F., „Mythology and Folk-Tales of the North American Indians", în: *Race, Language and Culture* (1940) 1966, pp. 451-490.

Culianu, I.P., „A dualistic Myth in Rumanian Folklore", în: *Dialogue* 4/5 (1980), pp. 45-50.

Culianu, I.P., „Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and The Origins of Feminism", în: H.G. Kippenberg (ed.), *Struggles of Gods*, 1984, pp. 65-98.

Dähnhardt, O. (ed.), *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, 4 vol., 1970.

Linscott Ricketts, M., „The North American Indian Trickster", în: *History of Religions* 5 (1966), 2, pp. 327-350.

Radin, P., *The Trickster: A Study in American Indian Mithology*, 1956.

Zaehner, R.C., *Zurvan. A zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

Zalmoxis

Zalmoxis a fost fondatorul, posibil legendar, al unei succesiuni de preoţi în strînsă relaţie cu regalitatea geţilor şi dacilor, cele mai nordice popoare tracice ale lumii antice. (Vezi RELIGIA GETO--DACĂ.) Rămîne de discutat dacă este o figură legendară sau istorică, aşa cum discutabile sînt şi problemele funcţiilor lui religioase. Asociat atît cu preoţia cît şi cu regalitatea, el a fost divinizat şi a devenit obiectul unui cult cu o largă răspîndire atît în rîndul popoarelor tracice nordice, cît şi în rîndul celor sudice. (Vezi RELIGIA TRACĂ.)

Numele. Numele Zalmoxis este atestat la autorii antici de la Herodot şi Platon (secolele al V-lea – al IV-lea a.C.) pînă la Diodor din Tyr (secolul al II-lea p.C.). Herodot dă grafia *Salmoxis* ; Strabon scrie numele ca *Zamolxis*. Forma originară însă este *Zalmoxis*, afirmaţie susţinută de nume tracice ca *Zalmodegikos* şi *Zelmutas* şi de numeroase cuvinte compuse formate cu *-zelmis*, *-zelmos* şi *-selmios*. *Zamolxis* este doar o metateză, frecventă de la Strabon încoace (sec. I a.C.), fără paralele în onomastica tracă.

Porphyrios (secolul al III-lea p.C.) explică etimologia lui *Zalmoxis* prin cuvîntul tracic *zalmos* („piele" ; gr. *dora*) şi oferă în sprijinul acestei teze o legendă etimologică, povestind despre acoperirea lui Zalmoxis la naştere cu o piele de urs (*Viaţa lui Pitagora* 14-15). Dimiter Detschew (1957, p. 175) a demonstrat că unii corespondenţi indo-europeni ai lui *zelmos* înseamnă şi „scut, protecţie", ceea ce se potriveşte perfect atît cu un zeu cît şi cu preotul cel mai înalt. Dar Porphyrios dă şi o altă explicaţie a sensului numelui : „străin" (gr. *xenos aner*). Bazîndu-se pe aceasta, Paul Kretschmer a comparat forma metatetică *Zamolxis* cu frigianul *zemelen* („sclav barbar", gr. *barbaron andropodon*), cu *Zemelo*, numele unei zeiţe traco-frigiene a pămîntului (cf. gr. *Semele*) şi cu slavul *zemlja* („pămînt"), explicînd astfel că *Zamolxis* înseamnă „domn al oamenilor" (pentru *-xis*,

cf. avest. *xshaya-*, „domn, rege"). Aşa s-a dezvoltat (în special de către I.I. Russu) teoria caracterului htonian al acestui zeu, care a dus la disputa în curs asupra funcţiunilor sale reale.

Conform lui Herodot (*Istorii*, 4.94), unii geţi îi dădeau lui *Zalmoxis* şi numele de *Gebeleizis* sau *Beleizis*, pe care Kretschmer l-a pus în relaţie cu aceeaşi rădăcină indo-europeană **g'hem-el-* („pămînt") pe care a depistat-o în *Zalmoxis*. Dar fiindcă Herodot vorbea despre un zeu al tunetului, Wilhelm Tomaschek corecta numele în *Zibeleizis*, însemnînd „trimiţătorul tunetului" (cf. lituanianul *žaibas*, „trăsnet", care nu are o etimologie clară). Mai recent, Cicerone Poghirc (1983) a propus, din motive ţinînd de critica textuală, lecţiunea *Nebeleizis*, cu sensul „zeu al cerului [furtunos]" - cf. slavicul *nebo*, „cer", şi gr. *nephele*, „nor".

Mărturii. Herodot (4.95) se referă la o poveste spusă de greci în coloniile pontice (pe ţărmul vestic al Mării Negre), potrivit căreia Zalmoxis era un sclav get al grecului Pitagora, care a trăit în Samos. După ce a fost eliberat, Zalmoxis a ajuns înstărit şi s-a întors în ţara lui natală, unde i-a învăţat pe tracii nordici modul de viaţă grecesc, bazat pe ideile pitagoreice despre nemurire, vegetarianism ş.a.m.d. (Vezi Strabon, *Geografia* 7.3-5). În patria sa, Zalmoxis a pus să i se construiască un *andreion* (o cameră folosită exclusiv de bărbaţi), unde îi primea pe conducătorii geţilor şi îi învăţa că nici ei, nici urmaşii lor nu vor muri. Această concepţie a imortalităţii se referă cu toată probabilitatea la un paradis unde războinicii se vor bucura de o viaţă eternă şi de o plăcere perpetuă după moarte. Împărtăşind această învăţătură despre viaţa de apoi, Zalmoxis a pus să i se construiască şi o locuinţă subterană. Cînd aceasta a fost gata, s-a retras în ea pentru trei ani, timp în care tracii i-au jelit moartea, dar în cel de-al patrulea an a reapărut, arătînd că moartea nu este ireversibilă.

Cu uşoare variaţii, această legendă este repetată de cîţiva scriitori greci şi latini. Totuşi Herodot este de părere că Zalmoxis nu era un sclav al lui Pitagora, ci trăise de fapt cu mult înaintea lui. Strabon adaugă că Zalmoxis a învăţat de la Pitagora şi de la egipteni, pe care i-a vizitat. El spune că Zalmoxis a fost un profet care a devenit preot al principalului zeu al geţilor şi un asociat al regelui; mai tîrziu, a fost divinizat. Sălăşluia într-o peşteră, pe muntele sfînt Kogaionon, unde cu greu îl putea vizita altcineva decît regele şi mesagerii săi (7.3-5). Regalitatea lui Zalmoxis şi învăţătura sa despre nemurire sînt confirmate de Platon (*Charmides* 156d-e), care adaugă apoi că

Zalmoxis a propovăduit o metodă de medicină psihosomatică bazată pe farmece (*epoidai*, 157a), care s-a bucurat de o înaltă preţuire.

O altă piesă documentară fundamentală procurată de Herodot (4.94) priveşte ritul principal al geţilor, care consta în uciderea unui mesager din patru în patru ani (sau la cinci ani, după calculele greceşti). Unui bărbat, ales prin tragere la sorţi dintre războinici, i se încredinţa un mesaj pe care să-l transmită zeului. Apoi era aruncat în vîrfurile a trei suliţe. Dacă murea instantaneu, aceasta se interpreta ca un semn bun. Dacă nu murea, sacrificiul trebuia repetat, iar primul mesager era blestemat. Acest blestem sugerează că se cerea o anumită puritate.

Conform geografului roman Pomponius Mela (sec. I p.C.), războinicilor geţi nu le era frică de moarte. Pomponius dă trei explicaţii diferite pentru dispreţul lor faţă de viaţă, fiecare bazată pe cîte o credinţă a unora dintre ei : credinţa în *metensomatosis* (reîncarnare) ; credinţa că sufletul supravieţuieşte după moarte într-un loc fericit ; şi credinţa că viaţa este mai rea decît moartea, deşi sufletul este muritor. Dintre aceste interpretări, numai a doua se referă la veritabila învăţătură a lui Zalmoxis după Herodot (4.95).

Menţiunea lui Herodot referitoare la Zalmoxis/Gebeleizis îl prezintă pe acesta din urmă ca pe un zeu celest. Descrierea este susţinută de relatarea că în timpul furtunilor cu trăsnete geţii aruncă săgeţi în cer, ameninţîndu-şi astfel zeul (4.94).

Deceneu (cunoscut şi ca Dekaineous, Deceneus şi Dicineus), un mare preot al lui Zalmoxis din timpul domniei regelui get Burebista (c. 80-44 a.C.), este menţionat într-o relatare a lui Strabon (7.3-5), contemporanul său apropiat. Un loc comun grecesc spune că Egiptul era o ţară în care se putea dobîndi înţelepciunea, iar Strabon spune şi că Deceneu a călătorit acolo şi a învăţat profeţia (7.3-11). Legenda conform căreia el a ordonat să fie tăiate viile din regatul lui Burebista şi o aluzie la vegetarianismul geţilor pot fi bazate pe fapte reale. Nu este imposibil nici ca Deceneu să fi fost familiarizat cu ideea reîncarnării (*metensomatosis*), care se potriveşte cu tiparul pitagoreic al religiei geţilor. O trăsătură autentică de înaltă preoţie getică era aceea că Deceneu sălăşluia într-o peşteră de pe muntele Kogaionon (Strabon, 7.3-5).

Interpretări. Istoria interpretărilor lui Zalmoxis este oarecum dezamăgitoare. Savanţi distinşi nu au căzut de acord în privinţa cultului lui Zalmoxis, dacă era o formă de monoteism sau de politeism

(nu era mai monoteist decît, să zicem, cultul cretan al lui Zeus Idaeus); dacă Zalmoxis era zeu sau om, poate un reformator religios; şi dacă avea legătură cu pămîntul sau cu cerul (de fapt era asociat cu ambele). Cultul lui Zalmoxis, au încercat să arate evoluţioniştii spiritualişti, reprezenta pentru populaţia daco-romană un fel de revelaţie primordială şi o *praeparatio evangelica*. Raţionaliştii şi marxiştii evoluţionişti au încercat să demonstreze că era, dimpotrivă, mult mai „primitiv" decît indică unele mărturii. Hadrian Daicoviciu, de exemplu, împărtăşea această ultimă ipoteză, chiar dacă ea contrazicea propria sa interpretare pertinentă a Templului Calendarului de la Sarmizegetusa Regia (Grădiştea Muncelului din România de astăzi), potrivit căreia preoţii daci erau cufundaţi în speculaţii astronomice sofisticate (*Dacii*, ed. a 2-a, Bucureşti, 1972).

Excelentul studiu *Zalmoxis, the Vanishing God* (Chicago, 1972), de Mircea Eliade, pune capăt acestor discuţii, arătînd că trebuie să acordăm încredere mărturiilor privind cultul lui Zalmoxis şi trebuie să le interpretăm pe baza unei comparaţii strînse cu materialele altor religii. Conform lui Eliade, Zalmoxis era un zeu misteric, în al cărui cult se celebrau „ocultarea" şi „epifania" divinităţii. În încercarea sa de a descifra interpretarea greacă a lui Zalmoxis în dimensiunea ei genuină, Eliade a stabilit legături importante între Zalmoxis şi tradiţii greceşti arhaice referitoare la prezicători şi vraci, ca Pitagora însuşi.

Zalmoxis şi vizionarii greci. În cele mai vechi mărturii, Zalmoxis este pus întotdeauna în relaţie cu Pitagora. Trăsături pitagoreice ale cultului său sînt specificate apoi în epoca lui Strabon şi Pomponius. Un corpus al acestor trăsături poate fi stabilit după cum urmează: Zalmoxis pune să i se construiască o locuinţă subpămînteană, dispare pentru trei ani, iar apoi reapare (*katabasis*, ocultare şi epifanie); face profeţii; el, preoţii şi succesorii lui trăiesc într-o peşteră din munte, practică medicina psihosomatică şi fac calcule astronomice; există printre geţi un grup de asceţi care trăiesc în sărăcie şi continenţă, abţinîndu-se de la hrana animală. Esenţa învăţăturii lui Zalmoxis este doctrina imortalităţii sufletului, care ar trebui de fapt să fie interpretată ca o promisiune făcută bravilor războinici că vor supravieţui în Paradis. Mai tîrziu, unii dintre geţi se poate să fi fost familiarizaţi cu ideea reîncarnării (*metensomatosis*). Toate acestea sună atît de pitagoreic, încît grecii au fost chiar dispuşi să înţeleagă practica mai puţin atractivă a sacrificiului uman, fără prea mult comentariu etic.

Una dintre falsele probleme în legătură cu Zalmoxis, care s-a bucurat de multă atenţie din partea savanţilor, este aceea dacă zeul – în caz că era un zeu – trebuie interpretat ca o divinitate htoniană sau ca una celestă. De fapt, din perspectiva istoriei religiilor, aceasta nu este o contradicţie logică, întrucît divinităţile cerului pot fi puternic legate de pămînt şi viceversa. Mai mult, chiar în religia greacă, reprezentînd de obicei modelul în conformitate cu care este interpretat Zalmoxis, divinităţi celeste ca Zeus şi Apollo erau venerate în peşteri, în vreme ce o divinitate tipic htoniană ca Persefona era asociată foarte de timpuriu cu imortalitatea celestă. Pitagora însuşi, aparent asociat cu Apollo din Hyperboreea, este şi personajul care coboară în Hades şi care afişează trăsături importante ce stabilesc relaţia sa cu o zeiţă htoniană, sau „Mare Mamă". Structura „pitagoreică" a lui Zalmoxis îl asociază atît cu pămîntul, cît şi cu cerul.

Dintre personajele greceşti aparţinînd aceleiaşi clase de prezicători, prooroci, vraci şi semizei ca Pitagora, cel mai îndeaproape asemănător cu Zalmoxis este Epimenide din Creta, venerat ca zeu într-un cult local. Se spune ca Epimenide a locuit într-o grotă a copilului Zeus de pe muntele Ida, unde a dormit cîteva decenii. Evita hrana şi utiliza doar o plantă numită *alimos* sau alungă-foamea, ca să-şi suspende cerinţa de hrană. Putea prezice viitorul, practica purificări şi era în stare să-şi amintească existenţele sale precedente ca om. Într-una dintre aceste încarnări fusese Aeacus, fratele lui Minos, care era un fiu al lui Zeus. Minos îşi vizita părintele divin în peştera din muntele Ida din opt în opt ani, şi astfel nu este surprinzător că Epimenide a utilizat acest loc pentru incubaţie. În timpul catalepsiei sale, istorisirea spune că sufletul său stătea împreună cu zeii, ascultîndu-i ce vorbeau.

Conform unei alte legende, odată cînd Epimenide se pregătea să consacre un sanctuar nimfelor, o voce celestă l-a sfătuit să i-l consacre mai bine lui Zeus. Aceasta se poate interpreta ca o indicaţie că peştera de pe muntele Ida nu aparţinea sferei de influenţă a acelor divinităţi care prezidează în mod normal asemenea locuri, adică nimfelor, ci zeului celest *par excellence*, Zeus. De fapt, Epimenide era considerat un „nou *infans*" (*neos kouros*), Zeus din Ida renăscut. De aceea nu este nici o surpriză să aflăm că el a fost ghidul lui Pitagora cînd acesta a coborît în peştera de pe muntele Ida. Cum nu este surprinzător nici că Epimenide, autorul de oracole şi teogonii, venerat de cretani ca zeu, a fost transformat totuşi de neoplatonicianul

Iamblichus (c. 250-330 p.C.) într-un discipol al lui Pitagora, în exact acelaşi fel cum s-a întîmplat cu Zalmoxis. Printre vizionarii greci ai epocii presocratice, Pitagora a fost pur şi simplu mai faimos decît Epimenide.

Latura htoniană a lui Epimenide este relevată de sălăşluirea lui într-o peşteră şi de relaţia sa cu nimfele. În legendele lui Pitagora şi Zalmoxis, această latură htoniană este relevată printr-un detaliu, care a primit numai de curînd o interpretare consistentă. Walter Burkert (1972) a arătat că Pitagora era văzut probabil ca un reprezentant al zeiţei htoniene Demeter, ipoteză confirmată de tradiţia conform căreia Pitagora a exhibat odată o „coapsă de aur". Aceasta înseamnă probabil că legenda îi atribuia lui Pitagora un tatuaj pe coapsă, care era semnul sau pecetea marii zeiţe anatoliene. În acelaşi timp era un indiciu că Pitagora putea călători în Hades (Burkert, 1972, pp. 160-161).

În *Viaţa lui Pitagora* (15), neoplatonicianul Porphyrios relatează o legendă stranie despre Zalmoxis ca discipol al lui Pitagora; în timpul revoltei cetăţenilor din Crotona împotriva lui Pitagora, Zalmoxis a fost capturat de bandiţi, care l-au tatuat pe faţă, pe care el şi-a ţinut-o de atunci încolo acoperită. Această scurtă relatare pare să fie extrem de importantă, căci tatuajul este atestat la tracii sudici nobili încă de la Herodot (5.6) şi confirmat de mai multe mărturii, şi totuşi Artemidoros din Efes (activ în anul 100 a.C.) relatează că, în vreme ce tracii nobili din sud puneau să li se tatueze copiii, geţii îi tatuau numai pe copiii sclavilor lor. Dintr-un fragment atribuit lui Clearchus din Soloi (secolul al VI-lea a.C.), s-ar putea deduce că femeile gete erau tatuate pe tot corpul. Retorul Dio Chrysostomos (secolul I p.C.) specifică însă că numai soţiile tracilor nobili erau tatuate, cu fiare înroşite.

Tatuajul la traci era probabil un însemn religios; la tracii nordici, la geţi şi daci se poate să fi fost asociat cu durerea provocată cîndva lui Zalmoxis de cei care îl capturaseră. De vreme ce tatuajul la geţi este menţionat de două ori în relaţie cu sclavia, s-ar putea deduce că vechea legendă care făcea din Zalmoxis un sclav se baza pe mitul originar al acestui personaj, care se poate să fi inclus la origini suferinţa şi prizonieratul. Plutarh din Cheroneea (secolul I p.C.) relatează că tracii îşi tatuau femeile ca să răzbune suferinţele provocate de femeile trace lui Orfeu. Plutarh, care era mult mai familiarizat cu Orfeu decît cu Zalmoxis, poate să fi interpretat aici greşit o tradiţie reală legată de Zalmoxis. Este posibil să susţinem pînă la un punct că

geţii îşi tatuau sclavii şi poate şi soţiile ca un însemn religios şi o posibilă răzbunare pentru stigmatizarea lui Zalmoxis pe cînd era captiv.

Mult mai puţin convingătoare este interpretarea lui Rhys Carpenter din cartea sa *Folk-Tale, Fiction, and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley, 1946), care se bazează pe mărturia lui Porphyrios (*Viaţa lui Pitagora* 14), potrivit căreia Zalmoxis a fost învelit la naştere cu o piele de urs. Conform lui Carpenter, Zalmoxis a fost în realitate un urs, a cărui hibernare (i.e., ocultare) a fost luată de geţi ca model religios.

Concluzie. Zeu sau om, posibil şi reformator religios al geţilor, Zalmoxis se potriveşte aproape perfect cu tiparul pitagoreic al unui vizionar şi vraci grec ca Epimenide, care a fost şi el venerat ca zeu. Mitul său e de-abia cunoscut, dar se poate să fi conţinut un episod de captivitate şi, posibil, suferinţă. Tatuarea rituală la geţi era legată de acest episod şi se poate să fi fost aplicată sclavilor şi femeilor, ca o ispăşire a unui păcat mitic. Probabil că Zalmoxis propovăduia nemurirea pentru războinicii destoinici. Era venerat într-o peşteră, care se poate să fi jucat un rol important în iniţierea preoţilor şi războinicilor. Un mare-preot, reprezentantul său în peşteră, era considerat profet şi dobîndise o influenţă atît de mare în treburile politice, încît statul lui Burebista putea fi numit cu adevărat o teocraţie. Un sanctuar, posibil vechiul sanctuar cu încăpere subterană de la Sarmizegetusa Regia, descris de Ion Horaţiu Crişan în *Burebista şi epoca sa* (Bucureşti, 1977), era prevăzut cu o cameră subterană, un substitut pentru peşteră. Aceasta indică faptul că legenda ocultării lui Zalmoxis, la care se referea Herodot, era legată de existenţa unui vechi sanctuar de acest fel.

Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc

Bibliografie

Bibliografia referitoare la etimologia numelui Zalmoxis este discutată de Dimiter Detschew în *Die thrakischen Sprachreste* (Viena, 1957) şi de Cicerone Poghirc în „Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis", în *Philologica et Linguistica* (Bochum, 1983), pp. 169-172. Toate mărturiile greceşti şi latine cu privire la Zalmoxis sînt redate şi traduse în *Fontes Historiae Dacoromanae*, 2 volume, editate de Virgil C. Popescu *et al.* (Bucureşti, 1964-1970).

Cea mai amplă interpretare istorico-religioasă a acestei divinităţi a geto-dacilor, împreună cu o bibliografie impresionantă, poate fi găsită în *Zalmoxis, the Vanishing God* (Chicago, 1972), de Mircea Eliade. Pentru interpretări alternative, vezi Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass., 1972) şi Ioan Petru Culianu, „Iatroi kai manteis", în *Studi Storico Religiosi* (Roma) 4 (1980), pp. 287-303. Într-o carte mai recentă, *Psychanodia* I (Leiden, 1983), pp. 24-39, Culianu a examinat contextul istorico-religios în care trebuie plasate mărturiile legate de Zalmoxis. De acelaşi autor vezi şi *Expériences de l'extase* (Paris, 1984), pp. 25-43.

ADDENDA

Alter ego

(variantă, manuscris pentru HRG)

Psihanalistul J. Lacan crede că una din cele mai importante trepte din evoluţia personalităţii umane este atinsă atunci cînd copilul îşi recunoaşte propria imagine oglindită ca pe un *alter ego*. Acest *stade spéculaire* (stadiu al oglinzii) înseamnă că omul a ajuns în stare să se contemple pe sine însuşi ca pe un „altul" obiectiv[1]. Teoria egoului oniric joacă un rol important la antropologul E.B. Tylor şi apoi la toţi „tylorienii" cunoscuţi, ca de exemplu J.C. Frazer. Tylor crede că există două categorii de fenomene care ar putea explica apariţia aşa-numitului animism. Prima este diferenţa dintre lucrurile animate şi cele inanimate din natură, iar a doua este existenţa imaginilor onirice: „It seems as though thinking men, as yet at a low level of culture, were deeply impressed by two groups of biological problems. In the first place, what is that makes the difference between a living body and a dead one; what causes waking, sleep, trance, disease, death? In the second place, what are those human shapes which appear in dreams and visions?"[2] Propria imagine onirică duce la ideea unui suflet oniric, pe care Tylor îl numeşte *apparitional soul* sau *ghost soul*[3]. Această fantasmă poate fi identificată mai departe cu

---

1. J. Lacan, *Écrits*.
2. E.B. Tylor, *Primitive Religion*, vol. 1, p. 387: „Pare că oamenii în stare să gîndească, la un nivel oricît de scăzut de cultură, au fost profund impresionaţi de două grupe de probleme biologice: în primul rînd, ce provoacă diferenţa dintre un corp viu şi unul mort, ce provoacă trezirea, somnul, transa, boala, moartea? În al doilea rînd, ce sînt acele forme umane care apar în vise şi viziuni?"
3. *Ibid.*, p. 388.

umbra, care poate fi şi ea privită ca un *alter ego*[1]. Concepţia *alter ego*-ului furnizează, spune Tylor, o explicaţie pentru unele fenomene care sînt generale sau aproape generale în animism, ca viziunile, bilocaţiile, sosiile, credinţa în spirite, coşmarul, incubii şi succubii şi chiar vampirismul[2]. Termenul german de specialitate *Traumego* (ego oniric) a fost introdus de H. Fischer[3]. El s-a generalizat în literatura de specialitate[4]. Acesta înlocuieşte *terminus technicus freie Seele* (suflet liber), care era utilizat de E. Arbmann[5] şi discipolii săi Å. Hultkranz[6] şi J. Paulson[7]. La Arbmann şi elevii săi se menţine diferenţa dintre un suflet „corporal" şi unul „liber". „Sufletul corporal" îndeplineşte toate funcţiunile vitale în făpturile vii, în timp ce „sufletul liber" poate călători în afara corpului. În acest fel au apărut sus-menţionatele concepţii despre viziuni, bilocaţii etc. Egoul oniric al lui Fischer pune „sufletul liber" în legătură cu imaginea onirică a lui Tylor.

Problema „sufletului liber" şi a egoului oniric a fost tratată din nou de J. Bremmer, referitor la religia Greciei antice[8]. Bremmer crede că termenul *ego oniric* nu este aplicabil în cazurile în care visul nu joacă un rol deosebit în apariţia reprezentărilor sufletului. Deşi în Grecia arhaică nu există o concepţie unitară a unui „suflet liber", expresia „suflet liber" pare a fi mai potrivită decît *ego oniric*.

În orice caz, egoul oniric care evoluează către un *alter ego* autonom este un fenomen care apare la fiecare pas în credinţele omenirii. El are foarte probabil legătură cu alte fenomene care sînt foarte bine reprezentate în religiile lumii, ca de exemplu viziunea, moartea aparentă, transa etc.

---

1. *Ibid.*
2. Tylor, *Primitive Religion*, vol. 2, pp. 173-176.
3. H. Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien.*
4. Vezi de ex. L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken.*
5. E. Arbmann, „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", 2 părţi, în: *Le Monde Oriental* 20 (1926) şi 21 (1927).
6. Å. Hultkranz, *Conceptions of the Soul among North American Indians.*
7. J. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasichen Völker.*
8. J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*; I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, pp. 22-24.

Bibliografie

Arbmann, E., „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Indien", în: *Le monde Oriental* 20 (1926), pp. 85-226 şi 21 (1927), pp. 1-185.

Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, 1983.

Culianu, I.P., *Expériences de l'extase*, 1984.

Fischer, H., *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, 1965.

Hultkranz, Å., *Conceptions of the Soul among North American Indians*, 1953.

Lacan, J., *Écrits*, 1966.

Leertouwer, L., *Het beeld van de ziel bij drie Sumatraanse volken*, 1977.

Paulson, J., *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, 1958.

Tylor, E.B., *Primitive Culture*, 2 volume, 1871.

Cult secret

(variantă, manuscris pentru HRG)

A. Generalităţi

I. *Descriere generală. Culte secrete* există pe toate treptele evoluţiei umane. Ele sînt întreţinute de grupuri de iniţiaţi care se obligă reciproc, frecvent printr-un jurămînt solemn, să nu lase niciodată să se afle în afară secretele lor. Pentru indiscreţii, se aplică în general pedeapsa cu moartea. În lumea antică această făgăduinţă era ţinută cu stricteţe. Misterele Antichităţii şi ale Antichităţii tîrzii, de exemplu, vor rămîne pentru totdeauna o taină, din pricina obligaţiei de a se păstra secretul şi din frica de pedeapsă a participanţilor. Misterele – ale Persefonei-Demeter din Eleusis, de exemplu, ale Cybellei şi ale lui Attis, ale Cabirilor, mai tîrziu şi ale lui Dionysos, Isis, Serapis, Mithra şi Jupiter Dolichenus – sînt deci exemple ale unui cult secret. Fireşte, ele nu sînt singurele forme ale acestuia.

Popoarele fără scriere cunosc şi ele diverse culte secrete, în funcţie de forma şi gradul de iniţiere. Există secrete ale băieţilor tineri iniţiaţi şi există şi diferite secrete ale unor societăţi masculine sau ale unui grup de vraci.

Cînd ne gîndim la mistere, avem falsa impresie că, în general, accesul la cultul secret era deschis în egală măsură pentru bărbaţi şi pentru femei. Desigur, nu este aşa în cazul popoarelor fără scriere, unde iniţierile băieţilor şi cultele respective sînt mult mai complicate decît iniţierile fetelor. Acolo unde există societăţi secrete de femei, acestea sînt, în general, forme de cult mai recente, care urmează modelul unei societăţi masculine.

B. Teorii despre apariţia cultelor secrete

În ce fel au apărut cultele secrete masculine şi care este rolul lor în viaţa popoarelor fără scriere? Pentru explicarea acestei probleme există teorii diverse.

I. *Teoria psihanalitică.* Cea mai cunoscută este teoria psihanalistului B. Bettelheim, care crede că forma străveche a unui cult secret era practicată de femei, şi nu de bărbaţi. De fapt, femeile au fireşte secretele lor referitoare la fertilitate, fecundare, gestaţie şi naştere. Sînt secrete importante, de la care bărbatul este, natural, exclus. Apare astfel la el o mare gelozie, pentru că vrea să fie şi el în stare să producă noi creaturi. Societăţile secrete masculine ar apărea aşadar ca urmare a unei „conspiraţii", ca să ascundă secretul că bărbaţii nu au secrete[1]. În sprijinul teoriei sale, Bettelheim dă exemplul *tchagas*-ilor din Africa. La aceştia, secretul bărbaţilor este ridicol, dar foarte important pentru a restabili echilibrul dintre bărbat şi femeie. În timp ce femeile au putere asupra naşterii, bărbaţii le fac să creadă că şi ei au putere asupra propriului lor corp, fiind în stare să nu se mai purifice. E vorba, fireşte, despre o „înşelătorie". Potrivit acesteia, bărbaţii trebuie să-şi ascundă cu grijă excrementele în tufiş[2]. Dar sînt oare toate secretele bărbaţilor la fel de neînsemnate ca acesta? E. Neumann crede, dimpotrivă, că ele se raportează la cele mai profunde straturi psihologice ale omului[3]. Şi M. Eliade este de aceeaşi părere[4].

II. *Categorii de culte secrete.* De ce natură sînt atunci acest fel de secrete? Există diverse forme de cult secret şi de grupări secrete, dar cele mai importante sînt: 1. alianţele (societăţile) bărbăteşti în sensul strict al cuvîntului, 2. societăţile medicale de vraci şi 3. Societăţile profetice, în care se practică transa. Primele două sînt specific masculine, cea de-a treia este însă feminină, deşi există şi diverse forme mixte.

---

1. B. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, pp. 227-238 şi *passim*.
2. *Ibidem*, pp. 234-38.
3. E. Neumann, *Kulturentwicklung und Religion*.
4. M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*.

III. *Teoria istoriei culturii.* Alianţa masculină este o organizaţie secretă războinică în care comportamentul bărbatului imită de cele mai multe ori comportamentul unui animal de pradă (de ex. lup, tigru, leu, panteră, leopard etc.). Ca urmare, se practică şi uciderea şi canibalismul. Comportamentul animalic, crede R. Eisler, este probabil străvechi. Aceasta explică şi de ce hominizii, care, ca primate, se hrăneau cu fructe, au devenit carnivori. Primatele au imitat deci comportamentul animalelor de pradă, de care se temeau. „Secretul" lui *homo sapiens*, pe care Eisler preferă să-l numească *neoanthropus insipiens damnatus*[1], este de a fi un *homo necans*. Aceasta corespunde unui conflict mai profund în natura şi cultura umană: conflictul dintre culegătorul primitiv pacifist şi vînătorul care, de frica fiarelor sălbatice, începe să le imite comportamentul[2]. Dar Eisler crede şi că procesul umanizării a avut loc în două moduri şi că pretutindeni există oameni de două naturi: urmaşii culegătorilor pacifişti şi urmaşii vînătorilor „cu fire de lup"[3].

IV. *Societăţi magice şi medicale.* Nici teoria psihanalitică a lui Bettelheim, nici teoria de antropologie culturală a lui Eisler nu se aplică la alte forme ale societăţii secrete decît cele menţionate mai sus. Societăţile medicale ale indienilor din America de Nord, de exemplu, cu riturile lor iniţiatice severe, transmit secretele naturii şi ale energiilor ei. Pe fiecare treaptă culturală, aceste secrete corespund concepţiei noastre ştiinţifice. Nu este vorba deci de o „înşelătorie", ci de o transmitere a cunoaşterii, importantă şi eficientă în contextul ei cultural. Bettelheim n-a putut să ne facă să acceptăm că toate secretele din lume se referă numai la fertilitate. Există secrete despre viaţă şi moarte şi există şi societăţi secrete care se cred deţinătoare ale acestor secrete. Ţinînd seamă de acest tip de societăţi, teoria lui Bettelheim este fără îndoială reducţionistă. Acelaşi lucru apare şi din perspectiva societăţilor care cred că posedă forţe magice. Sînt multe societăţi de acest fel în întreaga lume[4].

Există o altă explicaţie valabilă în ce priveşte societăţile de femei, care în cele mai multe cazuri sînt mai noi decît societăţile masculine.

---

1. R. Eisler, *Man into Wolf*, p. 28.
2. *Ibid.*, pp. 36-37 şi *passim*.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. H. Webster, *Magic. A Sociological Study*.

Antropologul I.M. Lewis crede că astfel de societăţi feminine au apărut ca o compensaţie pentru participarea relativ nesemnificativă a femeilor în viaţa socială din societăţile patriarhale. Lewis dă numeroase exemple de culte secrete femeieşti de acest fel[1]. De cele mai multe ori, societăţile feminine sînt asemănătoare în structura şi formele lor de organizare cu societăţile masculine[2]. În multe cazuri se practică transa.

C. Descrierea unor culte secrete

După cum am mai spus, există culte secrete pe toate treptele evoluţiei umane, de la popoarele fără scriere[3] pînă astăzi. Unele dintre ele, care sînt probabil şi cele mai cunoscute, vor fi descrise aici ca exemplu al diversităţii acestei categorii din istoria religiei.

Forma unei societăţi secrete masculine au luat-o aşa-numiţii *Asasini* (din arab. *haşişin*, „consumator de haşiş"), un ordin militar al celor *doisprezece-şia*, fondat de Hassan-i Sabbah în 1078. Numele acestui ordin era de fapt *Nizaris*, de la Nizar, fiul mai mare al celui de-al optulea calif Fatimid, pe care Hassan-i Sabbah l-a recunoscut ca al nouălea calif. Hassan a ales drept centru al puterii sale inexpugnabila fortăreaţă de la Alamut, în Iran, unde a pus probabil să i se construiască o grădină a Paradisului în miniatură, cu intenţia de a-şi convinge adepţii că moartea nu este ceva de temut. În crearea iluziei, haşişul juca un rol important. De cîte ori un *Asasin* primea sarcina să ucidă pe cineva în afara fortăreţei, o făcea cu mult zel, repede, sigur şi fără să se teamă pentru propria-i viaţă, deoarece credea că trăia deja dincolo şi că oricum se va întoarce acolo. În acest fel s-au priceput *Asasinii* să terorizeze toate stăpînirile din zonă şi au exercitat o putere politică covîrşitoare, pînă la căderea Alamutului în 1256[4].

Un alt ordin secret, de data aceasta creştin, cavaleresc, a fost ordinul *Templierilor*, care a preluat mult din structurile ordinului

1. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*.
2. M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*.
3. H. Webster, *Primitive Secret Societies*. Bibliografie în Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt*.
4. D. Annan, în N. MacKenzie (ed.), *Secret Societies*, pp. 106-117.

Asasinilor. El a fost fondat în 1118 de Hugues de Payens la Ierusalim, pe locul Templului lui Solomon, şi a devenit cel mai puternic şi bogat ordin al creştinătăţii. Bogăţia sa a fost şi cauza prăbuşirii sale. Justificarea ordinului era aceea de a asigura cucerirea Ierusalimului şi de a consolida puterea creştină în Ţara Sfîntă. O dată ce a fost cucerită şi ultima fortăreaţă a ordinului din Ruad, în 1303, de musulmani, s-a pierdut şi ultima sa *raison d'être*. În 1307 toţi Cavalerii Templului din Franţa au fost arestaţi de regele Filip al IV-lea. Marele lor Maestru, Jacques de Molay, a fost executat în 1314. Ancheta a stabilit că Templierii erau blasfemiatori, că erau adoratori ai idolului Baphomet şi că în ritualul lor iniţiatic se scuipa pe cruce. Autoînvinuirile de acest fel nu au, desigur, nici o valoare, pentru că ele s-au obţinut în urma unor torturi incredibile. Adevăratele secrete ale Ordinului Templului – căci există multe motive să presupunem existenţa unor atare secrete – au devenit de negăsit din 1314 încoace.

Atît ordinul Asasinilor cît şi cel al Cavalerilor Templului au fost confrerii războinice, cu un cult secret al cărui conţinut, ca şi conţinutul misterelor din Antichitatea tîrzie, a rămas nedescoperit. Ordinele de acest fel sînt întrucîtva forme superioare de organizare a societăţilor masculine, adaptate la condiţii religioase mai noi, mai complicate, ca de exemplu cele din Islam, respectiv din creştinism. Ce se întîmplă cînd un ordin militar de acest tip, al cărui cult secret se modifică în cursul vremii, se perpetuează pînă în secolul al XIX-lea? Un exemplu tipic pentru aceasta sînt *Phansigars*, cunoscuţi mai bine ca *Thugs*, care au venit din Persia în nordul Indiei şi erau cunoscuţi încă din 1290 pentru îndeletnicirile lor neobişnuite. E oarecum dificil de stabilit dacă este vorba despre urmaşii spiţei herodotice a *Sagarti*-lor. În orice caz, ei erau la început musulmani, iar în India au devenit adoratori ai zeiţei Kali. Incredibil de isteţi şi bine organizaţi, *Thugs* erau criminali profesionişti, care şi-au putut exercita activitatea nepedepsiţi pînă în 1816. Cîştigul nu era nicidecum motivul lor, deşi victimele erau de cele mai multe ori şi jefuite. Crima era pentru ei un act religios, executat în slujba zeiţei. Femeile şi bărbaţii care practicau anumite meserii erau cruţaţi. *Thugs* utilizau pentru uciderea victimelor lor credule o singură armă: un laţ (*rumal*). Deşi simbolul *Thugs*-ilor era un tîrnăcop ascuţit, acesta era utilizat doar la mutilarea celor ucişi. *Thugs* atacau doar călători, ale căror cadavre le îngropau, după ce le făceau irecognoscibile. Călătoria prin India era atît de dificilă şi periculoasă, că uneori ani în şir nu se ştia nimic despre soarta cîte

unui călător. Dacă nu mai apărea niciodată, existau numeroase explicaţii ale dispariţiei sale : bandiţii şi fiarele sălbatice făceau nesigure toate drumurile din nordul Indiei, iar armatele principilor rivali erau puse întotdeauna pe jaf. *Thugs* au fost descoperiţi mai întîi de englezi şi stîrpiţi, dacă nu tot de ei, atunci cu siguranţă o dată cu venirea epocii trenului. *Thugs* nu erau hoţi obişnuiţi. Făcînd abstracţie de monstruoasele lor crime religioase, erau oameni cumsecade. Din cei 3 698 de *Thugs* arestaţi înainte de 1840, doar 466 au fost executaţi. Mulţi dintre ei au învăţat un nou meşteşug şi au devenit ţesători atît de buni, încît regina Victoria i-a angajat să ţească covorul care se află astăzi în Palatul Windsor. Unul dintre puţinele exemple de reintegrare socială reuşită...[1]

Thugs nu au participat la conflictul naţionalist din India. Ca o măsură de siguranţă, ei nici nu ucideau oameni albi. Erau o veche alianţă masculină şi rămîneau fideli unui vechi comportament care, în cursul vremii, a devenit tot mai puţin acceptabil.

Un ultim exemplu, care încheie seria, ne va arăta cum se poate adapta o alianţă bărbătească la un scop naţionalist.

Mau Mau din Kenya făceau parte din populaţia kikuyu, care a întemeiat o alianţă secretă, descoperită abia în 1948, pentru a-i alunga pe coloniştii englezi din ţara lor. Forţa acestei alianţe rezida în semnificaţia deosebită a jurămîntului la kikuyu. O parte din kikuyu nu simţeau nici o atracţie pentru metodele membrilor *Mau Mau*-ilor, dar dacă aceştia din urmă sileau pe cineva să rostească jurămîntul, jurămîntul era valabil, cu toate consecinţele care decurgeau din el. *Mau Mau* au contribuit fără îndoială, cu masacrele lor sîngeroase, la independenţa Kenyei. Dar o dată ce eliberarea a venit în 1963, *Mau Mau* au devenit victimele propriului lor spirit războinic. Cei care mai erau în junglă, au rămas acolo : au rămas ca o veritabilă *Männerbund*, al cărei scop nu mai avea nimic de-a face cu intenţiile crudei alianţe a celor legaţi prin jurămînt în anii 50[2].

1. *Idem*, *ibid.*, pp. 64-83.
2. J. Hammerton, *ibid.*, pp. 38-63.

Bibliografie

Bettelheim, B., *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, 1954.
Eisler, R., *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*, 1951.
Eliade, M., *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, 1961.
Lewis, I.M., *Ecstatic Religion*, 1971.
MacKenzie, N. (ed.), *Secret Societies*, 1967.
Neumann, E., *Kulturentwicklung und Religion*, 1953.
Webster, H., *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, 1908.
Webster, H., *Magic. A Sociological Study*, 1948.

Deus otiosus

(variantă, manuscris pentru HRG)

Deus otiosus se numeşte un zeu care a fost de cele mai multe ori şi Creatorul lumii, după care s-a retras din treburile omeneşti. Acest zeu a devenit inactiv, „leneş" (*otiosus*) şi prin aceasta a pierdut şi orice importanţă în cult, deoarece nu prezintă nici un interes pentru destinul uman şi tot ce se întîmplă pe lume. Foarte rar se îndreaptă rugăciunile omeneşti către un *deus otiosus*. Omul se adresează unui zeu care, de obicei, îl înlocuieşte pe cel inactiv (*otiosus*).

Credinţa într-o *fiinţă supremă* (*supreme being, être suprême, essere supremo*) este una dintre cele mai vechi şi cele mai răspîndite în religiile lumii. Această fiinţă, care este asociată cu cerul, are diferite caracteristici: este Creatorul lumii, care devine frecvent *otiosus*, este şi un zeu omnipotent, omniscient şi omniprezent. Deşi identificarea Creatorului cu zeul activ nu este exclusă (un bun exemplu pentru aceasta este Iehova), apare uneori o disociere, astfel încît în multe religii avem de-a face de fapt cu doi zei cereşti: zeul creator şi zeul activ, prezent. În religiile unde are loc această disociere, zeul-creator devine *otiosus*. Această „oţiozitate" poate fi definită în două moduri diferite: ontologic, zeul însuşi s-a retras şi este inactiv, iar teologic-etic, el este îndepărtat şi absent din cult. În aceste cazuri, „zeul secund" este omniscient, omniprezent şi omnipotent. El trăieşte în cer şi guvernează această lume. Faptul că simbolul domniei sale peste lume este chiar cerul înstelat este subliniat de R. Eisler, care vede o puternică legătură între această reprezentare şi regalitatea sacră[1]. De fapt zeul activ este asociat mai mult cu meteorii, tunetul este vocea lui, iar furtunii îi corespunde mînia sa. R. Pettazzoni a

1. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt.*

demonstrat că cea mai importantă însuşire a acestui zeu celest activ este omniscienţa sa[1].

Conform lui E.O. James, principala reprezentare a zeului celest la popoarele semite şi indo-europene era aceea a unei divinităţi a cerului înstelat. A avut loc o diversificare, în care sînt recognoscibile reprezentările fiinţei supreme care devine un *deus otiosus*, cea a creatorului activ şi a zeului celest omniscient[2].

De obicei este numit *fiinţă supremă* numai Creatorul lumii, indiferent de faptul că a devenit *otiosus* sau omniscient. Reprezentarea *fiinţei supreme*, care este prezentă pe toate treptele evoluţiei istoriei culturale umane, a fost suficientă pentru W. Schmidt ca să facă din ea o dovadă a existenţei monoteismului primitiv[3].

R. Pettazzoni a subliniat, dimpotrivă, polaritatea între o fiinţă supremă creatoare şi un zeu activ, omniscient[4]. Pettazzoni deosebeşte două tipuri de omniscienţă: o „omniscienţă magică" şi o „omniscienţă divină". „Omniscienţa magică" este caracteristică pentru fiinţa supremă şi activităţile sale creatoare, în timp ce „omniscienţa divină" este caracteristică pentru zeul activ. Numeroase exemple pentru aceste două forme de omniscienţă au fost analizate de Pettazzoni[5].

Făcînd abstracţie de întreaga discuţie pe tema monoteismului primitiv, figura lui *deus otiosus* este una dintre cele mai importante categorii ale fenomenologiei religiei. Însuşirile lui *deus otiosus* în rîndul zeilor celeşti au fost evidenţiate cel mai bine de M. Eliade[6].

Bibliografie

Eisler, R., *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 volume, 1910.

Eliade, M., *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (1954), 1966[2].

1. R. Pettazzoni, *L'Essere Supremo nelle religioni primitive.*
2. E.O. James, *The Worship of the Sky-God*, pp. 1-140.
3. W. Schmidt, *Ursprung des Gottesidee*, volumul I (1912), 1926[2].
4. R. Pettazzoni, *L'Essere Supremo*, p. 17.
5. *Ibid.*, *passim.*
6. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, § 14.

James, E.O., *The Worship of the Sky-God. A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, 1963.
Pettazzoni, R., *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, 1957.
Schmidt, W., *Ursprung des Gottesidee*, 12 volume, 1926-1955[2].

Sexualitate

(variantă, manuscris pentru ER)

Preliminarii. Fiind unul dintre instinctele fundamentale din lumea animală, sexualitatea – atît la animale, cît şi la om – a fost subiect al abordării etologice. Ritualuri de curtare, uneori incredibil de complicate, au fost detectate la toate speciile animale. Cînd interacţionează, atracţia, pasiunea şi teama se pot combina în tipare spectaculoase.

Conform lui E. Erikson, grupurile umane se supun unei diversificări „pseudospecifice", cum o numeşte el, întrucît, deşi nu formează „specii" distincte, au culturi diferite, în care sînt codificate seturi posibile de comportament.

Sarcina etologului care studiază sexualitatea într-o cultură „pseudospecifică" este diferită de sarcina antropologului culturii sau a istoricului religiilor, în măsura în care primul va reliefa doar acele probleme care privesc orientarea socială şi ritualizarea instinctului, pe cînd cei din urmă vor focaliza asupra aspectelor culturale şi mai ales asupra celor religioase, în întreaga lor complexitate. Un istoric al religiilor ar trebui desigur să fie dispus să ia în considerare punctul de vedere etologic în ce priveşte sexualitatea. Dar orizontul său va fi mai larg, întrucît el se va confrunta cu existenţa unor tipare interculturale şi cu cîteva moduri de tratare a sexualităţii care transcend modul de abordare mai îngust, biologic.

*Activităţi sexuale şi religioase la populaţiile pre-literate.** Semnificaţia religioasă a sexualităţii are o largă distribuţie în întreaga

---

* Aşa cum se specifică în dactilograma, aflată în arhiva Culianu, după care s-au făcut traducerea şi editarea acestui articol, paragraful *Activităţi sexuale şi religioase la populaţiile pre-literate* a fost redactat de Mircea Eliade (n. ed.)

lume. În general, miturile şi ceremoniile care înfăţişează pantomime erotice şi practici orgiastice sînt în relaţie directă cu fertilitatea – atît cosmică, cît şi umană –, cu sănătatea, norocul şi opulenţa, dar şi cu anumite concepţii religioase : de exemplu, bisexualitatea divină sau reintegrarea unităţii/totalităţii primordiale şi beatifice care exista înaintea creaţiei lumii, sau cel puţin înaintea inaugurării instituţiilor sociale şi a statutului lor moral. Caracterul sacru al orgiei rituale este evident mai ales în culturile pre-literate : tradiţiile arhaice de acest fel ilustrează clar înalta valoare religioasă a activităţilor sexuale.

Astfel, aranda şi alte triburi din centrul şi nord-vestul Australiei practică scurte intervaluri de orgie rituală, cînd toate interdicţiile sînt suspendate ; de fapt, se întorc la libertatea şi fericirea strămoşilor lor mitici. La fel, iniţierile în cultul secret *Kunapipi* (Arnhem Land) reliefează în mod repetat sacralitatea experienţei sexuale şi misterul fecundităţii feminine. Ritualurile finale constau dintr-un schimb ceremonial de soţii. „Licenţa rituală este o parte integrantă din Kunapipi. Se spune că stabileşte înţelegerea, cimentează legăturile de prietenie, apropie membrii unor grupuri diferite. În plus, le implică şi mai mult pe femei în schema sacră a lui Kunapipi şi simbolizează fertilitatea, care este scopul principal al ritualului" (Berndt, citat în Eliade, *Australian Religion*, 1973, pp. 107-108).

Altă sacralizare semnificativă a organelor genitale şi a activităţii sexuale apare ca o consecinţă a ideii mitico-religioase de bisexualitate : un număr de fiinţe supranaturale, printre care Şarpele Curcubeu din Arnhem Land, sînt bisexuate sau pot să se manifeste ca masculine sau feminine (cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, 1958, pp. 25 sq., 142). Mai important, într-un mare număr de triburi australiene, circumcizia, ritul de iniţiere *par excellence*, este urmată la cîţiva ani după aceea de subincizie, o operaţie care, simbolic, îl dotează pe iniţiat cu o vulvă. După cum scrie R.M. Brendt în relaţie cu cultul Kunapipi : „Simbolic, membrul subincizat reprezintă atunci atît organele feminine cît şi pe cele masculine, esenţiale în procesul fecundaţiei" (citat în *Birth and Rebirth*, p. 26). Chiar luînd în considerare influenţele melanesiene, simbolismul ritual al bisexualităţii indică faptul că integrarea contrariilor, i.e., *totalitatea*, pare să constituie ideea de *perfecţiune religioasă* a australienilor. (De fapt, transformarea rituală a iniţiatului într-o femeie poate fi întîlnită în multe zone : Africa, America de Sud, Noua Guinee etc. Cf. *Birth and Rebirth*, p. 28 şi în special H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1953.) Este

important de subliniat faptul că la australieni simbolismul sexual şi activitatea sexuală sînt sacre *par excellence*; de fapt, numai prin astfel de ceremonii – orgii colective sau bisexualizarea (androginizarea) rituală – poate fi recuperată unitatea/totalitatea.

Nenumărate alte exemple din multe societăţi arhaice şi tradiţionale ilustrează funcţia mitico-religioasă a sexualităţii. Voi aminti numai cazul populaţiei ngadju dayak din Borneo, studiat în mod strălucit de Hans Schärer. Potrivit mitologiei lor, lumea a fost creată de o divinitate concepută ca doi adversari divini antrenaţi într-o luptă feroce unul împotriva celuilalt, sub aspect cosmic, teriomorfic şi antropomorfic. Dar cea mai importantă este revelaţia divinităţii ca o totalitate (Şarpele acvatic primordial sau Arborele Vieţii). În timpul ceremoniilor colective anuale, există o întoarcere la timpul sacru precosmic. De vreme ce, ca un rezultat al luptei dintre cele două divinităţi, lumea a încetat să existe, regulile sociale şi interdicţiile morale sînt suspendate. În aşteptarea unei noi creaţii, comunitatea trăieşte în divinitatea primară totală : ea participă la orgia sacră care, este important să adăugăm, are loc în concordanţă cu comandamentele divine (H. Schärer, *Ngadju Religion*, pp. 94 sq.). „Sanctificarea" activităţilor sexuale era practicată şi în alte părţi (e.g., India, China), deşi în religii şi contexte filozofice total diferite.

Revoluţiile sexuale. Sîntem obişnuiţi cu conceptul de „revoluţie sexuală" în relaţie cu creşterea permisivităţii începînd din anii 60. Ar fi greşit să afirmăm că „revoluţia" nu a avut o ideologie proprie, sau că a fost total lipsită de o bază religioasă. În orice caz, sociologii ar fi mai degrabă înclinaţi să depisteze rădăcinile acestui val recent de permisivitate undeva în trecut, în ceea ce s-ar putea numi „revoluţia romantică". Romantismul a stimulat într-adevăr emanciparea femeilor şi libertatea sexuală pentru ambele sexe. El poate fi considerat, la rîndul lui, ca o reacţie împotriva formelor tot mai secularizate ale puritanismului. Înainte de venirea Reformei şi Contra-Reformei, adică la sfîrşitul Evului Mediu şi al Renaşterii, Europa fusese neobişnuit de permisivă. Istoricul religiilor ar explica în plus că, în toate aceste cazuri, ideile religioase au jucat un rol important în stabilirea şi justificarea schimbărilor sexuale. În contextul lor istoric şi cultural, aceste modificări aveau o mare importanţă. Totuşi, pe o altă scală, ele pot fi privite ca mici modificări în comparaţie cu ceea ce a fost probabil cea mai mare „revoluţie sexuală" dintre toate. Revoluţia a avut loc în timpul cînd a apărut agricultura sedentară, la început în

bazinul mediteranean, cu aproximativ 7000 de ani înainte de Cristos. Apariţia agriculturii a instalat un tipar de gîndire şi imaginaţie cu totul nou, în care sexualitatea juca un rol central. Agricultura schimbă ritmul vieţii zilnice şi favorizează estimarea timpului. Specializarea şi rolul celor două sexe se schimbă. În ce priveşte religia, se poate constata existenţa unei solidarităţi mistice între om şi vegetaţie. În plan sexual, această solidaritate este exprimată în identificarea, frecvent recurentă, dintre femeie şi brazdă (pămînt), bărbat (falus) şi plug, actul sexual şi actul aratului. Sexualitatea şi fertilitatea feminină sînt centrale în acest tipar mental, care implică în plus o identificare între destinul uman şi destinul plantelor (seminţelor): moarte şi reînviere. Mai precis, în plan religios, întreaga regiune mediteraneană va cunoaşte o divinitate (Tammuz, Osiris, Attis, Adonis) a cărei existenţă este asociată cu cea a unei Mari Zeiţe şi este marcată în plus de o ocultare periodică (moarte, absenţă) şi o întoarcere (revenire, înviere). În Grecia antică, acest tipar religios găseşte o expresie perfectă în misterele eleusine, în care despre divinitatea centrală, Persefona, se crede că sălăşluieşte o jumătate din an în Hades (lumea subpămînteană) şi cealaltă jumătate de an pe pămînt (vezi D. Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, trad. fr. Paris 1982, pp. 129 sq.). Potrivit opiniilor mai multor savanţi, apariţia instituţiilor misterelor a fost numai o secvenţă într-un întreg proces religios în care sînt prezente două tendinţe principale în privinţa evaluării sexualităţii: una dintre ele este „naturalistă" şi poate duce ocazional la rituri orgiastice, pe cînd cealaltă este absolut negativă în raport cu sexualitatea şi poate duce la diverse forme de ascetism (vezi în special U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, 1970).

Sexualitatea în mit şi ritual

Generalităţi. Sexualitatea a primit o varietate aproape infinită de tratamente mitice, în care au fost explorate toate posibilităţile sale. Chestiunea dacă integritatea culturilor „pseudospecifice" va fi cunoscut sau nu relaţia cauzală dintre actul sexual şi gestaţie este controversată încă. Este foarte probabil că această cauzalitate nu era cu desăvîrşire ignorată, dar descrierile mitice şi practicile magice referitoare la naştere luau uneori totul asupra lor în asemenea măsură, încît actul sexual ca atare era tratat în mod tacit ca un act accesoriu.

Într-un mare număr de mituri ale creaţiei, actul sexual sau masturbaţia unei fiinţe primordiale solitare joacă un rol important. Într-o cosmogonie egipteană antică, se spune că zeul primordial a avut un act sexual cu propria sa mînă (vezi H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 676). Acest lucru este afirmat mai puţin explicit într-un mit gnostic intelectualizat într-un înalt grad (Irenaeus I 30,2), unde roua-luminoasă care emană de la Tatăl primordial ca să fecundeze Mama reprezintă totuşi un fel de spermă. Aşa cum în mitul mai necultivat din *Satapatha brāhmaṇa* (I 7,4) o parte din această spermă (lumină) cade jos.

Nu întotdeauna avem de-a face cu actul sexual făţiş, aşa cum se întîmplă să fie amintit chiar în geografia sacră a unor triburi ca indienii desana. Toate atitudinile psihologice posibile ale bărbatului şi femeii sînt explorate. Ale femeii variază de la supunere la respingerea făţişă a supremaţiei masculine. Un astfel de mit „feminist" este cel al lui Saranyū (*Rigveda* X 17,1-2, cu cîteva variante ; vezi W.D. O'Flaherty, *Hindu Myths*, Harmondsworth, 1975, *passim*), care fuge în zbor de la soţul ei Vivasvat, lăsînd o „umbră" sau un substitut în locul ei. Acest mit are cîteva paralele indo-europene, dar şi semite.

Relaţiile sexuale între zei şi femei formează o clasă de relatări mitice foarte bine atestată. În mai multe culturi, evenimentul mitic este repetat în ritualuri recurente. Aşa, de exemplu, în timpul unei ceremonii a indienilor cheyenne numită „acuplarea cu taurul", femei căsătorite au raporturi sexuale cu bătrînii tribului, pentru a transfera „puterea" (*xo'pini*) acestora propriilor lor bărbaţi. Aceasta se referă la mitul unui act sexual primordial între o femeie şi Marele Spirit (care a apărut probabil ca un taur). Puterea Marelui Spirit a fost apoi transmisă, pe cale sexuală, primului şaman (acest mit, ca şi alte mituri şi ritualuri înrudite, sînt strînse acum de H.P. Duerr, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt, 1984). În multe din aceste mituri, strămoşul mitic este un taur. Pe baza mărturiilor mitologiei greceşti, J.G. Frazer construieşte o întreagă teorie despre o mascaradă din Cnossos, unde regele şi regina s-ar acupla mascaţi ca taur şi vacă.

Ritualuri de fertilitate, uneori cu un caracter orgiastic, erau celebrate în întreaga lume. Într-o carte faimoasă (*Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, vol. I, Zürich-Leipzig 1937), J.J. Meyer lua sărbătoarea Holi din India ca mostră a ritualurilor de acest fel, în care sînt proferate „obscenităţi teribile", însoţite de „libertinaj extrem" în acţiune. Meyer a sugerat asemănarea evidentă dintre aceste ceremonii

şi Bacchanalia. El considera şi sărbătoarea din ajunul Sfîntului Ioan din Europa ca fiind o supravieţuire sau renaştere a bacanalelor (vol. I, *Kâma*, p.70). Atît aceste idei cît şi materialele care le susţin trebuie considerate cu prudenţă.

Indo-europenii. Miturile şi ritualurile indo-europene referitoare la sexualitate au fost analizate recent de W.D. O'Flaherty în cartea ei *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts* (vezi Bibliografia). Există destule dovezi că sacrificiul indo-european al calului era însoţit cel puţin de aluzii obscene. În două cazuri (Irlanda, India) se cunoaşte un rit sexual îndeplinit cu această ocazie. Conform lui Gerald of Berry, care scria în 1185 p.C., un rege irlandez se acupla cu o iapă, încălecînd-o de la spate, după care iapa era ucisă, tăiată bucăţi şi fiartă. Regele făcea o baie în această fiertură, bea puţin din ea şi mînca din carnea fiartă. Ritul trebuie pus în legătură cu zeiţa cabalină celtă Epona (din i.-e. **ékwo-s*, „cal").

O secvenţă din sacrificiul indian al calului (*ašvamedha*) constă într-o copulaţie simulată între un armăsar şi regină. Marea regină (*mahiṣi*) se culcă lîngă armăsarul mort şi îşi împleteşte picioarele cu picioarele posterioare ale calului. Ritualul sugerează că forţa armăsarului alb va fi captată de regină şi transmisă mai departe regelui.

Ambele rituri par să asculte de aceeaşi logică a ritualului cheyenne mai sus menţionat: ele reiterează probabil un raport sexual mitic dintre o persoană muritoare şi un zeu în formă animală, act prin care ar avea loc un transfer de putere. Doamna O'Flaherty a analizat mărturii indo-europene referitoare la o divinitate cabalină, dar a evitat cu prudenţă să stabilească o legătură între aceste mărturii şi sacrificiul calului. O astfel de relaţie este totuşi sugerată de cartea ei ca un întreg.

Rituri orgiastice. Rituri colective urmate de relaţii sexuale sînt atestate de multe surse etnografice. În unele cazuri ele se referă la o deflorare premaritală a adolescentelor. Sărbători în care, pentru o scurtă perioadă, libertinajul sexual este permis sînt atestate de surse antice. Mărturiile occidentale despre practici orgiastice şi promiscue sînt de obicei organizate potrivit unui tipar care este menit să arate caracterul lor de sacrilegiu.

Întregul dosar din 186 a.C. pînă aproximativ la sfîrşitul secolului al XV-lea a fost studiat de Norman Cohn în cartea sa – de mare influenţă – *Europe's Inner Demons* (vezi Bibliografia). N. Cohn a detectat, în toate poveştile referitoare la raporturi sexuale promiscue, un tipar constant, frecvent asociat cu alte trăsături cumplite, dintre

care cea mai comună era infanticidul. Mărturiile sînt îndreptate împotriva unor grupări care par să constituie, la un moment dat, o ameninţare directă pentru stat sau biserică. Ele sînt menite să discrediteze aceste grupări şi prezintă, de la procesul bacanalelor din 186 a.C. pînă la vînătoarea de vrăjitoare din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, o uniformitate suspectă. Partea din aceste rituri referitoare la sexualitate ar putea fi rezumată după cum urmează: bărbaţi şi femei se întîlnesc noaptea şi, stingînd luminile, se acuplează. De multe ori, raportul sexual se poate întîmpla să fie incestuos; uneori sînt sugerate şi practici homosexuale. De la *leitmotivul* „stingerii luminii", acest rit antisocial este de obicei desemnat prin formula latină *lucerna extincta.*

Să reexaminăm pe scurt dosarul ritului *lucerna extincta*, fără să dăm atenţie variantelor sale. Ritul a fost atribuit: de Livius grupărilor dionisiace din Roma în 186 a.C.; de cîţiva detractori creştinilor din secolul al II-lea p.C., conform apologeţilor Minucius Felix şi Tertulian, ca şi altor surse; de Augustin maniheiştilor; de Ioan din Ojun paulicienilor din Armenia în 719 p.C.; de Michael Psellos bogomililor din Tracia, pe la 1050 p.C.; de Paul din Chartres ereticilor din Orléans, pe la 1090; de Walter Map unor eretici francezi neidentificaţi, cam pe la 1180; de bula lui Grigore al IX-lea *Vox in Roma* (1233) ereticilor care operau în special în Germania; de aceeaşi bulă şi alte cîteva surse (vezi Cohn, *op. cit.*, pp. 34-42), pînă la sfîrşitul secolului al XV-lea, valdenzilor; de cîteva surse din secolul al XV-lea franciscanilor „fraticelli". Ritul *lucerna extincta* a luat apoi bine cunoscuta formă a sabatului orgiastic în nenumăratele surse referitoare la vrăjitoare (atît literatură contra vrăjitoarelor, cît şi confesiuni obţinute prin tortură). Norman Cohn respinge toate aceste dovezi, socotind că ele aparţin unui tipar de discreditare utilizat de anumite grupuri de putere împotriva oponenţilor lor. Păcatul trupesc şi depravarea erau deopotrivă atribuite şi altor eretici din Evul Mediu. Adepţii lui Tanchelm din Antwerpen (mort în 1115) se spune că organizau, de exemplu, petreceri în care tinere fete erau deflorate în prezenţa mamelor lor; soţiile şi copiii adepţilor erau oferite pentru plăcerile lui Tanchelm (vezi J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages,* Berkeley şi Los Angeles, 1965, p. 65). Singurul caz în care tiparele sexuale obişnuite au fost realmente anulate pare a fi cel al anabaptiştilor din Münster din 1534, sub conducerea lui Jan Bockelson. Bockelson a instaurat poligamia şi este chiar probabil ca normele comportamentului sexual în comunitatea sa să fi mers pînă

la promiscuitate (vezi Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Londra, 1984[3], pp. 269-70). Experimentul lui Bockelson era în mod limpede unul comunist şi nu făţiş orgiastic.

Riturile orgiastice reconsiderate. În cele mai multe dintre cazurile relatate mai sus, stereotipul *lucerna extincta* poate fi interpretat ca o invenţie. Norman Cohn admite că ideea promiscuităţii sexuale este consistentă cu concepţia dualistă despre lume a unor grupuri precum gnosticii, maniheiştii, paulicienii, bogomilii şi catharii. Dar ultimele patru grupări erau profund ascetice, şi chiar libertatea sexuală a simplilor „credincioşi" cathari (în contrast cu ascetismul celui „perfect") îşi găsea expresie în fapte individuale, nu în rituri colective.

Dintre primii gnostici, Epiphanes, fiu al lui Carpocrates, se spune că propovăduia comunitatea soţiilor (Clement din Alexandria, *Stromata*, III 6,1-8,3), dar nu se spune nimic despre orgii colective. Riturile sexuale atribuite unor gnostici (vezi mai jos) de episcopul Epiphaniu aparţin secolului al IV-lea p.C. Ele par a fi autentice, dar ar putea reprezenta o invenţie a unui grup ulterior.

Pe baza tuturor acestor dovezi, ipoteza lui Norman Cohn pare singura solidă. Şi totuşi dosarul său nu este complet, întrucît nu include cazuri mai recente de *lucerna extincta*. Unul dintre ele merită să fie privit aici mai îndeaproape.

În 1645, ţăranul rus Daniil Filipov (mort în 1700) şi-a convins cîţiva tovarăşi că Dumnezeu Tatăl venise să locuiască pentru o vreme în propriul său „corp pur". De atunci înainte Filipov s-a autointitulat Sabaoth şi a cîştigat cîţiva adepţi de partea doctrinei sale. Cu şapte ani mai tîrziu, şi-a recrutat un Fiu (Cristos), pe ţăranul Ivan Timofeevici Suslov. Se spunea că Suslov se născuse miraculos în 1616 (o dată pur mitică), din părinţi în vîrstă de 100 de ani. Trinitatea a fost completată de o tînără fată care a purtat titlurile de *Bogorodiţa* (Născătoarea de Dumnezeu) şi „Fiică a lui Dumnezeu". Doisprezece apostoli au întregit tabloul. Suslov a fost arestat şi torturat în repetate rînduri şi, cu toate că adepţii săi afirmau că înviase de două ori, pare mai plauzibil că în cele din urmă a fost eliberat şi a trăit ultimii treizeci de ani ai săi la Moscova, unde a murit în 1716, la vîrsta de 100 de ani, o vîrstă mitică atribuită celor mai mulţi fondatori de secte din Rusia (pe lîngă cei care au trăit peste 100 de ani). În toate cazurile, longevitatea şi rezistenţa lor au fost cu adevărat remarcabile.

Iată începutul istoriei sectei *khlysty* („biciuitorii", „flagelanţii", „birjarii"), o poreclă dispreţuitoare pentru cei care se autointitulau

Crişti, în stare adică de a deveni ei înşişi Cristoşi. Persecutată în permanenţă de autorităţi, dar susţinută în secret de călugăriţele fervente din mînăstirea Ivanovskii din Moscova şi de cîţiva negustori, secta a fost importantă pînă în 1762, după care s-a potolit. În locul ei a devenit foarte activă o altă sectă, *skoptsy* sau „castraţii" (scopiţii), care mai existau încă la Leningrad şi Moscova pe la 1929, şi chiar după această dată în estul României, unde îşi exercitau conform tradiţiei monopolul asupra profesiei de surugiu („muscalii").

Doctrina sectei era făţiş ascetică. *Khlysty* erau puritani care se abţineau de la carne, alcool şi tutun. Posteau, se rugau şi îndeplineau penitenţe severe. Cu toate acestea, cele mai teribile rumori înconjurau întîlnirile lor secrete. Se credea despre ei că practicau infanticidul, canibalismul şi că ar fi îndeplinit o Liturghie Neagră pe trupul gol al unei femei al cărei copil a fost sacrificat, femeie numită *Bogorodiţa*. Toate acestea fac parte dintr-un stereotip al discreditării, analizat de Norman Cohn. Există însă şi altă practică, susţinută de multe dovezi. Ea constă într-un rit tipic de *lucerna extincta*. Contactul sexual promiscuu are loc la sfîrşitul unor dansuri extenuante şi după 40 pînă la 50 de coliziuni puternice între grupul de bărbaţi, strînşi într-un colţ al camerei, şi grupul de femei, strînse în colţul opus (vezi J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, Leipzig, 1898, pp. 153-54).

Cei mai mulţi autori sînt înclinaţi să considere cel puţin ritul *lucerna extincta* ca autentic. De fapt, obţinerea transei prin mijloace pur fizice a fost practicată în Rusia de multe alte secte derivate din *khlysty*. Una dintre ele a fost a „săltăreţilor", *skakuny*, ţărani luterani finlandezi de pe lîngă Sankt Petersburg. În loc să se învîrtească în cerc, ei făceau întreceri de sărituri la înălţime, care se încheiau cu relaţii sexuale promiscue. O derivaţie a acestor *skakuny*, *pryguny* (tot „săltăreţi"), a introdus bigamia pentru credincioşii de rînd şi poligamia pentru liderul lor, care a fost proclamat „Regele creştinilor". Pe la 1897, un neo-khlyst din Voronej, Lubkov, care se socotea o „încarnare a lui Cristos", a decis că avea dreptul să aibă mai multe neveste, întrucît cele trei femei din Evanghelii care au venit să îmbălsămeze trupul lui Cristos nu puteau fi decît soţiile sale. Aceşti oameni urmau o logică similară celei a anabaptiştilor din Münster. Mai mult, ei urmăreau cu ardoare contactul cu Spiritul Sfînt.

Reprimarea sexualităţii. Menţiunea referitoare la secta rusă a *khlysty*-lor ne introduce într-o altă temă majoră privind sexualitatea: reprimarea ei violentă prin mijloace de automutilare. *Skoptsy* sau

„castraţii" formează cea mai importantă derivaţie a *khlysty*-lor. Se spunea că, într-una dintre ceremoniile lor, sînul stîng al unei fete în vîrstă de 15 sau 16 ani era extirpat într-o baie fierbinte, după care întreaga asistenţă se cumineca mîncînd carnea crudă tăiată în bucăţi mici (Gehring, *op. cit.*, pp. 149-150). Chiar dacă această istorisire pare a fi inventată de detractorii lor, practici pline de cruzime făceau fără îndoială parte din ritualurile *skoptsy*-lor. Femeilor li se tăiau uneori părţi din organele genitale externe şi chiar unul sau ambii sîni. Cît despre bărbaţi, castrarea avea loc în cinci trepte numite „peceţi" : în primul stadiu, erau îndepărtate testiculele ; în al doilea, penisul ; în al treilea, o parte din muşchii pectorali. Urmau înfierări în formă de cruce pe umeri, abdomen şi picioare. Astfel se putea deveni un „Înger cu cinci aripi".

Castrarea aminteşte brutala practică a preoţilor Cybellei, numiţi *galloi*. S-a sugerat într-adevăr că violenta lor emasculare ar fi putut avea o anumită influenţă asupra respingerii creştine a sexualităţii, care, pe vremea lui Origen, era atît de puternică încît faimosul teolog s-a autocastrat. În realitate, creştinismul reprezintă o vastă mişcare religioasă în care lumea şi corpul omenesc sînt respinse, chiar dacă nu atît de radical ca în gnosticism. Puritanismul creştin conţine şi o nuanţă de dualism (vezi J.B. Russell, *op. cit.*, pp. 7, 191 etc.). Combinată cu dualismul platonic şi gnostic, cum se întîmplă în cazul lui Origen şi la alţi Părinţi ai Bisericii, doctrina creştină poate ascunde pericolul unor astfel de extravaganţe. De fapt, chiar şi naivii scopiţi (*skoptsky*) sînt reprezentanţi ai unei viziuni despre lume în care spiritul se opune cu putere cărnii, astfel încît spiritul poate fi atins numai prin dispreţul şi mortificarea cărnii. Minţi simple vor înţelege cu greu că această operaţie are limite naturale. Ele se vor lupta pentru o reprimare radicală a plăcerii carnale, care în cazul extrem echivalează cu extirparea organelor genitale.

În primele secole ale erei creştine, deşi ascetismul a dus rareori la automutilare, reprimarea sexualităţii era un lucru cît se poate de serios. Părinţii deşertului, călugării din Egipt, se converteau de obicei după un trecut furtunos, în care tentaţiile fuseseră puternice şi conduita lor departe de-a fi ireproşabilă. Cînd dorinţele cărnii îi copleşeau, unii dintre ei vor fi ştiut să ia calea bordelurilor din Alexandria. Standardele ascetismului în deşert erau deosebit de represive, comparabile în privinţa sexualităţii cu bine cunoscuta regulă de la Muntele Athos : a privi o femelă, chiar şi o găină, era

un mare pericol spiritual. Cînd Pimen a auzit că o navă a tras la ţărm nu departe de sălaşurile fraţilor şi o femeie a coborît din ea, cu un aer războinic el i-a condus pe fraţi la ţărm, înarmaţi cu bastoane. Speriaţi, marinarii şi femeia au plecat. Cînd bătrînul Saba şi un discipol au trecut în drumul lor pe lîngă o fată bine făcută, Saba a afirmat că fata avea doar un ochi, iar disipolul a protestat: văzuse că fata avea ambii ochi. Fusese însă doar o şmecherie a lui Saba, ca să vadă dacă discipolul se uitase bine la fată. Atunci discipolul a fost alungat. În tinereţe, Macarie a fost silit să se căsătorească, pentru a le face pe plac părinţilor. S-a prefăcut bolnav şi astfel a scăpat de patul conjugal. Cînd soţia sa a murit, la scurtă vreme după aceea, el a fost foarte uşurat şi i-a mulţumit lui Dumnezeu (vezi L. Leloir, *Infiltrations dualistes chez les Pères du désert*, în J. Ries <ed.>, *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 326-336). Aceste exemple ar putea fi uşor înmulţite. Apostolii Andrei şi Toma îndemnau femei bogate să refuze contactul sexual cu bărbaţii lor. De aceea n-ar trebui să ne mire prea tare că aceştia din urmă au făcut pînă la urmă în aşa fel încît să scape de apostoli. Mesajul lor era puţin cam exagerat pentru această lume. Şi totuşi, a funcţionat atît de bine, încît creştinismul a devenit nu numai foarte influent pretutindeni, dar a fost şi singurul crez organizat, capabil să preia şi să conserve, într-o nouă formă, vechile structuri ale Imperiului Roman.

De fapt, după ce creştinismul a devenit o religie de stat, mesajul său a suferit modificări, pentru a deveni mai uman. Conţinuturile sale dualiste au fost treptat înlăturate, iar permisivitatea, chiar şi sexuală, a crescut încet, dar sigur. Cînd permisivitatea a ajuns la apogeu, către începutul secolului al XVI-lea, Reforma a venit să restaureze puritatea idealurilor creştine. Ca urmare a fost instalată teroarea, atît de partea reformatorilor cît şi de cea a contra-reformatorilor, şi ambele părţi au făcut tot posibilul ca să reprime sexualitatea. Femeile, neputînd face nimic ca să-i împiedice pe bărbaţi să le considere creaturi desfrînate, erau obiectul unei atenţii speciale, în special dacă erau foarte frumoase. O modă bizară, venind din Spania, era menită să le acopere tot corpul, cu excepţia mîinilor şi a feţei. În Italia, femeile purtau pantofi cu tălpi deosebit de înalte, astfel încît rochia era de fapt mai lungă decît persoana lor. În acest fel erau împiedicate şi să expună ceea ce trebuia ţinut secret şi să danseze. Favoarea supremă pe care o iubită o putea face iubitului ei era să-i arate piciorul. În Spania, mutilarea sînilor, pentru care în întreaga

Europă circulau diverse metode, era excepţional de crudă şi nesănătoasă. Adolescentele trebuiau să-şi acopere sînii cu discuri grele ca să le oprească creşterea. O călătoare maliţioasă, Contesa de Aulnoy, adaugă că sînii acelor fete n-ar fi crescut, oricum, prea mult.

Reprimarea sexuală, oricît de teribilă, nu a fost mai puţin ineficientă. În secolul al XVII-lea, delirul erotic a devenit frecvent, sub forma posedării demonice, în interiorul şi în afara mînăstirilor de maici. Cîteva cazuri în Franţa au devenit celebre, ca acela al Magdalenei (Madelaine) de Demandolx de la Palud (Aix-en-Provence, 1611), cel al Jeannei des Anges (Loudun, 1633), al Magdelainei Bavent (Louviers, pe la 1644) şi al Catherinei Cadière (Aix-en-Provence, 1731). Cam pe atunci scepticismul a reuşit să prevaleze, iar Ludovic al XIV-lea a pus capăt vînătorii de vrăjitoare din Franţa (1682). Cea mai interesantă dintre toate istoriile de posedare diabolică este cea a Elisabetei (Elizabeth) de Ranfaing (Nancy, 1618-1625), o femeie frumoasă şi senzuală, pătrunsă atît de tare de spiritul Contra-Reformei, încît a încercat să arate bătrînă şi urîtă. În plus, ea şi-a supus trupul, pe care-l detesta, la tot soiul de mortificări. În 1617 a căzut victimă unui delir erotic care a durat pînă în 1625. O dată vindecată, a fondat un ordin monastic cu o disciplină de fier şi o scrupuloasă represiune sexuală.

Atît în cazul ascetismului cît şi în cel al unor practici aberante, precum cele ale scopiţilor, ţinta urmărită este controlul sexual. Totuşi, din situaţiile studiate mai jos se va vedea că tehnicile menite să controleze sexualitatea nu sînt întotdeauna bazate pe o tensiune dualistă între „spirit" şi „carne".

Tehnici de autocontrol sexual

China. Începînd cu dinastia estică Han (25-220 p.C.), manualele de sex chineze sugerau o tehnică taoistă de control sexual (probabil anterioară perioadei Han). Această tehnică era unul dintre procesele de „alimentare a principiului vital" prin care un taoist putea obţine imortalitatea. Pe lîngă această practică sexuală, alte două dintre aceste procedee („respiraţia embrionară" şi gimnastica Daoyin) au fost descrise în mod strălucit de Henri Maspero în articolul său „Les procédés de «nourir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne" (1937, vezi Bibliografia). În linii mari, practica consta dintr-un *coitus*

reservatus: ejacularea era oprită prin presarea conductului seminal, deoarece se credea că sperma se va întoarce şi se va urca la creier, care va fi astfel „restaurat". „Fluidul feminin" (secreţia vaginală) era „absorbit" şi contribuia la prelungirea vieţii. În timpul unei *séance*, era recomandabil ca adeptul să schimbe partenera cît de frecvent posibil (se spunea că textele menţionau pînă la 100 de schimbări, dar 10 pare să fi fost standardul). Dispreţuită de etica confucianistă, socotită şi imorală şi ruinătoare pentru sănătate, această practică a continuat de fapt să fie îndeplinită pînă în secolul al XVII-lea. Robert van Gulik o raportează la faptul că familia tradiţională chineză era poligină. Un singur bărbat nu putea face faţă pretenţiilor numeroaselor sale neveste, decît dacă era în stare să le satisfacă pe rînd. Numai *coitus reservatus* ar fi rezolvat problema.

Faptul este fără îndoială adevărat, întrucît practica era în vigoare şi în afara cercurilor taoiste. Dar pe de altă parte ar trebui să nu uităm că aceste cercuri erau prevalent comunale şi nu poligine. Explicaţia socio-biologică nu poate da seama de apariţia acestei practici, care era în mod evident centrată pe nemurirea individuală.

India. Trebuie să spunem aici cîteva cuvinte despre practicile tantrice, în care *maithuna* sau raportul sexual duce la climaxul întregii operaţii. Procedurile, mijloacele şi scopurile ritualurilor tantrice au fost descrise minuţios în cărţi ca *Yoga* lui M. Eliade, *Tantric Tradition*, de A. Bharati, sau *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Shiva*, de W.D. O'Flaherty (vezi Bibliografia). Trebuie să amintim aici că *maithuna* se practica fie cu, fie fără retenţie seminală. Ca o regulă generală, tantrele budiste considerau – se spune – retenţia ca esenţială pentru întreaga procedură (*bodhicittaṃ notsṛjet*), în vreme ce tantrele shivaite se poate să fi recomandat adeptului să-şi „abandoneze sperma" (*śukratyāg kare*) (Bharati, *op. cit.*, în special pagina 265).

Conform lui R. van Gulik, budismul Vajrayāna a preluat *coitus reservatus* din practica chineză. Cronologia pare să susţină această ipoteză.

*India.** Sexualitatea a jucat un rol în viaţa şi gîndirea religioasă indiană încă din perioada vedică (cf. Eliade, *Yoga*, pp. 254 sq.). Dar

---

* Varianta care urmează a paragrafului *India* a fost redactată de Mircea Eliade şi trebuia să înlocuiască paragraful cu acelaşi titlu, de mai sus. De la paragraful *Terenul comun* (*infra*, p. 192), textul articolului este în continuare scris de Ioan Petru Culianu (n. ed.).

abia o dată cu apariţia tantrismului practicile sexuale au fost considerate un mijloc de obţinere a perfecţiunii spirituale şi, în fond, a libertăţii absolute sau a imortalităţii. Uniunea sexuală ritualizată, *maithuna*, este ultima – şi cea mai importantă – dintr-o serie de tehnici fizice yoga şi de meditaţii specifice. O atare uniune poate fi realizată fie „spiritual" (i.e., cu o „imagine divină" construită mental şi „proiectată" în faţa practicantului), fie *in concreto*, cu propria soţie. În contrast cu acest tantrism „de dreapta", şcolile „de stînga" cer prezenţa unei fete din clasa de jos sau a unei curtezane, o *ḍombī* („spălătoreasă"). Cu cît femeia este mai depravată şi destrăbălată, cu atît este mai potrivită pentru acest rit. În concordanţă cu doctrinele tantrice ale identităţii contrariilor, „nobleţea extremă şi lucrul cel mai de preţ" sînt ascunse tocmai în „cel mai de jos şi ordinar".

Dar textele tantrice sînt compuse deseori într-un „limbaj intenţional" (*sandhyā-bhāṣā*), un limbaj sacru, obscur, ambiguu, în care un stadiu de conştiinţă este exprimat printr-un termen erotic, iar vocabularul mitologiei sau cosmologiei este încărcat cu sensuri yoghine sau sexuale. Ca să citäm doar cîteva exemple, *bodhicitta*, „gîndul trezirii (sculării)", înseamnă şi *semen virile*; *padma* (lotus) este interpretat ca *bhaga* (uter); *vajra* (lit. „trăsnet") înseamnă *linga* (= *membrum virile*). Dar, în unele mişcări sectante (de exemplu, Sahajīyā), *vajra* înseamnă şi *śūnya* (goliciune); *lalanā* (= femeie) înseamnă *iḍā* (una dintre „venele" din fiziologia mistică indiană), *abhāva* (nefiinţă), *candra* (Luna), *prakṛti* (natura), Gangele, vocalele şi chiar Nirvana (vezi alte exemple în Eliade, *Yoga*, pp. 253 sq.). Deci, un text tantric trebuie citit pe diverse planuri. De exemplu, versul: „Femeia şi Limba sînt imobilizate de-o parte şi de alta a Soarelui şi-a Lunii", poate fi înţeles ca o reţinere a respiraţiei, dar şi ca retenţia emisiei seminale.

Uniunea sexuală, *maithuna*, serveşte în primul rînd la a face respiraţia ritmică şi a favoriza concentrarea; este apoi un substitut pentru *prāṇāyāma* şi *dhāraṇā*, sau mai degrabă „suportul" lor. Dar scopul final al *maithunei* este „imobilizarea" simultană a respiraţiei, gîndirii şi emisiei seminale. Pentru a obţine o atare stare paradoxală, care depăşeşte structura şi limitele condiţiei umane, activitatea sexuală trebuie transformată radical. Antrenamentul şi pregătirea yoghină a discipolului sînt lungi şi dificile. Chiar şi tînăra fată este instruită cum se cuvine de *guru*, care îi sfinţeşte şi corpul prin *nyāsas* („proiecţii" rituale ale unor divinităţi). Astfel, uniunea sexuală devine un ritual

prin care cuplul uman este schimbat într-unul divin: Shiva şi Shakti. Textele subliniază această idee că *maithuna* este mai presus de toate integrarea celor două principii divine; „adevărata uniune sexuală este uniunea lui Paraśakti cu Ātman; alte uniuni reprezintă numai relaţii carnale cu femei" (*Kūlārṇava-tantra*, V, 111-12). „Sacralizarea" sexualităţii prin ritualuri şi tipuri specifice de meditaţii este puternic şi frecvent reliefată: „Prin aceleaşi acte care îi făceau pe unii bărbaţi să ardă în iad pentru mii de ani, yoghinul îşi cîştigă salvarea eternă" (Indrabhuti, *Jńānasiddhi*, 15).

Potrivit mitologiei Vajrayāna, Buddha însuşi dăduse exemplu; prin practica *maithunei* reuşise să o cucerească pe Māra, şi aceeaşi tehnică îl făcuse omniscient şi stăpîn al puterilor magice (vezi *Yoga*, pp. 263 sq.). Ideea unei reintegrări finale a contrariilor este un scop comun atît în tantrismul hindus cît şi în cel budist (Vajrayāna). *Mahāsukha*, „marea beatitudine" (i.e., beatitudinea celui care realizează stadiul de Buddha), este starea paradoxală de absolută nondualitate (*advaya*); nu poate fi cunoscută dialectic, poate fi înţeleasă doar prin experienţă efectivă. În Vajrayāna esoterică, *mahāsukha* poate fi obţinută prin unificarea înţelepciunii (*prajńā*) şi a mijloacelor de atingere a ei (*upāya*), a goliciunii (*śūnyatā*) şi compasiunii (*karuṇā*) – aceşti termeni desemnează şi „femininul" şi „masculinul" – şi a altor perechi de contrarii, deseori reprezentate iconografic printr-un cuplu în îmbrăţişare sexuală. O atare uniune (*yoga*) este cunoscută ca *advaya* (unitate absolută). Uneori cele două divinităţi sînt combinate într-un singur corp. Transcenderea sexualităţii este astfel exprimată în forma androginului (*napuṃsaka*).

Terenul comun. Că sperma conţine o forţă vitală este o idee comună chinezilor, indienilor şi grecilor. Pentru chinezi, „esenţa vitală" *k'i* trebuie cruţată şi sporită; pentru indieni, focul ascetismului (*tapas*) produce puteri supranaturale (*siddhi*); pentru medicina greacă, sperma conţine „spirit" (*pneuma*), o substanţă a cărei pierdere ar diminua vitalitatea întregului organism. Dimpotrivă, acumularea de *pneuma* este o cerinţă esenţială pentru cei care practică magia. Indianul va urma exact aceeaşi logică: o splendidă *apsara* sau nimfă celestă va face ca marele ascet Dadhīca (*Mahābhārata, Shalyaparvan*, 1) să-şi piardă sămînţa. În consecinţă, el îşi va pierde şi puterea (vezi D.N. Lorenzen, *The Kāpālikas and the Kālāmukhas*, New Delhi, 1972, pp. 91-2).

Cercurile gnostice. În articolul său „Spirit, Light, and Seed" (1971 ; vezi Bibliografia), Mircea Eliade a analizat mărturiile gnostice într-un context religios larg, în care sperma joacă un rol important. S-a demonstrat de curînd că experienţele gnostice trebuie puse de fapt în legătură cu teoriile greceşti despre *pneuma* (vezi G. Filoramo, *Luce e Gnosi*, Roma, 1980).

În toate mărturiile gnostice originale în limba coptă, gnoza apare în special ca un proces meditativ şi ritual, în care eforturile încordate ale adeptului sînt făcute în scopul obţinerii unui fel de extaz. Toate aceste mărturii aparţin unor curente ascetice ale gnozei. Ele conţin nuanţe polemice îndreptate împotriva adepţilor unor curente libertine, ale căror practici erau licenţioase. Din nefericire, nu a supravieţuit nici o mărturie originală a acestora din urmă.

O grupare pe care ereziologul Hipolit o numeşte a „sethienilor" concepe creaţia ca un proces în care toate lucrurile din lume au matrice arhetipale asemănătoare uterului (*matrix*) feminin. Trebuie să meditezi la structura uterului ca să fii în stare să vizualizezi *matricele* cosmice (vezi I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno*, Roma, 1985). Analogia cu meditaţia tantrică asupra vulvei (*bhaga*) este destul de bizară. Gnosticii practicau actul sexual ritual ; dar oare practicau şi *coitus reservatus* ? Un text tîrziu al ereziologului Epiphaniu, episcop de Salamis în Cipru (c. 305-403), pare să sugereze că el însuşi făcuse cunoştinţă cu un grup libertin care utiliza tinere splendide pentru a recruta noi adepţi. Tinerele femei erau considerate ca un instrument al mîntuirii pentru cei care, prin eforturile lor, deveneau astfel membri ai comunităţii gnostice. Spiritualitatea lor era ciudată : femeile care erau mai puţin frumoase erau dispreţuite de semenele lor mai înzestrate, întrucît erau mai puţin apte să acţioneze ca instrumente ale salvării. Epiphaniu descrie un număr de comunităţi gnostice în care se practicau *abortus provocatus* şi consumul ritual de *semen* şi de sînge menstrual. Tot el povesteşte că gnosticii numiţi fibioniţi participau în număr mare la acte sexuale rituale. *Coitus* practicat de 365 de ori era o formă rituală de ascensiune prin cele 365 de ceruri, şi de alte 365 de ori *coitus* trebuia practicat pentru a reprezenta coborîrea. Este de presupus că un exerciţiu atît de extenuant n-ar fi fost posibil fără un fel de *coitus reservatus*. Este de asemenea plauzibil ca informaţiile lui Epiphaniu să fie credibile, întrucît ele concordă cu întreaga doctrină a gnosticilor libertini (vezi I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Paris, 1984, p.129).

Magia Renaşterii. Într-un context cultural în care teoriile antice cu privire la *pneuma* sau *spiritus* erau încă în vigoare (vezi D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londra, 1958, 1975[2]), filozoful şi magicianul Giordano Bruno (1548-1600) a realizat o sinteză spectaculoasă între teoriile despre iubire ale lui Marsilio Ficino (1433-1499), arta memoriei (despre care vezi F.A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1972) şi magie. Rezultatul, expus în două manuscrise scrise probabil la Wittenberg (*De vinculis in genere*), este o magie erotică ce are drept scop autocontrolul sexual total al adeptului. Adeptul, familiarizat cu practicile privind arta memoriei, este instruit să înveţe să-şi ţină sub control fanteziile. Se crede că imaginile sau fantasmele produse de fantezia sa sînt tranzitive. Produse în anumite condiţii, ele vor putea fi negreşit transmise individului sau grupului care trebuie să fie „legat" magic (acesta este sensul verbului *vincire*, de la care derivă substantivul *vinculum*, „legătură"). Fantasmele produse astfel, perfect conştient, de adept, sînt menite să corespundă celor mai intime aşteptări ale subiecţilor care trebuie să fie „legaţi". Oricare ar fi aceste aşteptări, ele pot fi calificate în toate împrejurările ca „erotice". Astfel, crede Bruno, pentru care acest soi de magie este cu siguranţă superior oricărei religii particulare, pot fi instalate noi religii. Magicianul operează tot timpul cu fantasme care, în unele cazuri, au legătură cu sexualitatea. Dar el este obligat, în acelaşi timp, să fie complet imun la stimulii sexuali. De fapt, Bruno recomandă ca adeptul să nu ejaculeze niciodată. Retenţia spermei reprezintă astfel modul corect de a face „legături" (*vincula*). Bruno nu pare să aibă aici în vedere vreun exerciţiu fizic special de retenţie a spermei. Dar în orice caz practicile sale, menite să controleze sexualitatea prin imaginaţie, sînt similare, în principiu, cu doctrina tantrică.

Riturile sexuale în Europa începînd din secolul al XVII-lea

Spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, credinţele privind sacrilegiul Liturghiei Negre – care au prevalat în timpul vînătorii de vrăjitoare (începută după 1468, intensificată după 1484) – sînt înlocuite de o

atitudine sceptică. În 1682, Ludovic al XIV-lea, regele Franţei, a transferat toate procesele de judecare a vrăjitoriei de la tribunalele ecleziastice la cele seculare. De atunci înainte vrăjitoarele trebuiau condamnate numai dacă comiseseră crime împotriva dreptului civil. Edictul lui Ludovic al XIV-lea este asociat cu una dintre cele mai înspăimîntătoare, dacă nu cea mai înspăimîntătoare întîmplare din acea vreme, în care se spune că ar fi fost implicat regele însuşi: *l'Affaire de la Chambre Ardente* sau *l'Affaire des poisons*. În timpul procesului, îndreptat împotriva unei bande bogate de otrăvitori, un adevăr oribil a ieşit la lumină: Liturghia Neagră, însoţită, se spunea, de infanticid, era practicată la Paris pe scară largă, într-un scop care, cel puţin astăzi, ar părea erotic. Domna de Montespan, amanta lui Ludovic al XIV-lea, era implicată în afacere. Unii eruditi pretind că trupul ei gol a servit nu o dată drept altar pe care se celebra Liturghia Neagră. Contactul sexual cu preotul care o celebra urma de obicei profanării ostiei. Se pare că ceremonia, practicată cît se poate de serios, alimenta notabilităţile Parisului cu o puternică excitaţie erotică. Evident, puterea ei deriva din sentimentul de transgresiune, împărtăşit într-un înalt grad atît de practicanţi, cît şi de asistenţă. Şi, de vreme ce epoca nu era defel permisivă, iar dezbaterile religioase contemporane preocupau mult spiritele vremii, simplii participanţi se poate să fi nutrit deopotrivă sentimente de profundă vinovăţie. Şi nu se exclude defel practicarea reală a infanticidului.

Este evident că sacrilegiul poate exista numai prin raportare la norme religioase general acceptate, care interzic anumite acţiuni. Fără asemenea norme, sacrilegiul încetează să mai fie „excitant". În vremurile mai noi, se pare că scopul performării unor ceremonii erotice sub marca sacrilegiului tinde în mod clar să producă excitaţia. Şi pare de asemenea sigur că intensitatea sentimentelor religioase ale celor mai mulţi oameni din Europa s-a diminuat într-o asemenea măsură, încît aluziile profanatoare au devenit aproape ineficiente, în pofida avertismentelor disperate ale cruciaţilor împotriva lui Satan, ca reverendul Montague Summers. Pe de altă parte, permisivitatea crescută a zdruncinat şi baza nesănătoasă a acelor sentimente de vinovăţie şi violare a unui comandament, care acompaniau în trecut sexualitatea.

În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, sexul a devenit din ce în ce mai mult sens şi scop al tuturor ceremoniilor „satanice", practicate

de obicei de filfizoni realişti, care nu mai credeau în vrăji şi care cheltuiau o adevărată avere cu aceste ritualuri. Cei mai notorii adepţi ai *magiei sexualis* au fost, prin urmare, produşi de cea mai bogată ţară din acea vreme: Anglia. Istoria cluburilor erotico--„satanice" din Anglia, de la *Hell Fire Club* pînă astăzi, ar forma un capitol foarte interesant în istoria civilizaţiei noastre moderne. Pare aproape sigur că valul de tantrism de la sfîrşitul secolului al XIX-lea a contribuit şi el la o modă a magiei sexuale, de scurtă durată, dar puternică, al cărei teoretician de cel mai mare interes a fost un oarecare Pascal Beverly Randolph, iar cel mai faimos reprezentant Aleister Crowley (1875-1947). Un predecesor al lui Crowley a fost Francis Dashwood, dandy, membru mai întîi al originalului *Hell Fire Club*, care îşi instalase apoi (1753) propria sa Frăţie-sexuală în abaţia Medmenham, sub epigraful *Fais ce que veux*, împrumutat de la abaţia Thélème a lui Rabelais. Crowley s-a inspirat ulterior din Dashwood, cînd şi-a constituit şi aşezat propria-i comunitate la Cefalù (Sicilia), într-o vilă numită „Thelema abbey", utilizînd epigraful: *Do what Thou wilst* (= fă ce vrei). Crowley a combinat vechile practici „satanice", devenite mai puţin şocante, cu tantrismul la modă, proaspăt importat din India de diletanţi sau de adepţi ca Sir John Woodroffe, care a scris sub pseudonimul Arthur Avalon.

Atît Randolph cît şi Crowley au început ca membri ai uneia sau alteia dintre nenumăratele societăţi secrete din perioada victoriană. Pe la 1870, Randolph a fondat Frăţia Eulis (*Eulis Brotherhood*). Lucrarea sa, *Magia Sexualis*, a fost publicată mai tîrziu de Maria de Naglowska, lider al unui cerc pseudo-tantric din Paris. Teoriile lui Randolph sînt înrudite cu cele ale lui Giordano Bruno: controlul sexual este baza magiei, iar fantasmele concepute de imaginaţia cuiva sînt tranzitive. Dar Randolph crede şi că fantasmele de acest fel pot deveni cu adevărat efective numai în clipa orgasmului. El pare a fi fondatorul unora dintre cele mai obişnuite practici sexuale utilizate de „vrăjitoarele" de astăzi.

Aleister Crowley, care a fost numit atît „cel mai mare magician al secolului XX" cît şi un simplu impostor, a fost fără îndoială o personalitate ieşită din comun. Istoria şi-a asumat batjocorirea iremediabilă a acestui mucalit care s-a autointitulat Fiara, cu aluzie la Antichrist; în acea vreme acţionau însă fiare adevărate, care nu

îndeplineau rituri „satanice", dar reuşeau în mod strălucit să elimine milioane de oameni. Măcar atît putem spune: Crowley a fost un excelent organizator de distracţii sexuale, sub paravanul unor „societăţi secrete". Două dintre acestea merită să fie menţionate. Prima, din 1902, se numea *O.T.O.* sau *Ordo Templis Orientis*, al cărei „Rege Suprem şi Sfînt" sau Baphomet (de la idolul venerat de Templieri, din cele spuse de oponenţii lor) era Crowley însuşi. „Baphomet" încerca să opereze conform unor principii tantrice ortodoxe, adică să utilizeze în ritualurile sale prostituate plătite. Dar acestea erau complet neantrenate şi nu puteau înţelege ce avea el în minte. Experimentul Cefalù nu a fost mai fericit pentru Fiară. El a ajuns din ce în ce mai dependent de heroină, iar autorităţile italiene l-au izgonit din „abaţia" sa în 1924. Ritualurile lui Crowley aveau drept scop exploatarea puterii sexualităţii. Se pare că ele nu implicau *coitus reservatus*, de vreme ce se spune despre Crowley că a avut mulţi copii. Pe lîngă faptul că era despotic, se pare că îşi supunea „Desfrînatele" – acesta era numele partenerelor sale – la practici sexuale extenuante, întrucît s-a afirmat că cele mai multe dintre ele, dacă nu toate, au fost „epuizate". Crowley aparţinea vechilor vremuri bune ale Imperiului colonial. Într-un anumit fel, era înrudit cu spirite ca Bertrand Russell sau Aldous Huxley.

Moda tantrică, diminuată acum considerabil – întrucît s-a constatat că nu a dus în Vest, la urma urmei, la mult mai mult decît retenţia spermei –, a antrenat multe personalităţi, dintre care doar cîteva nume au fost menţionate mai sus. O *Metafizică a sexului*, naivă dar nu neinteresantă, face parte dintre principalele opere ale italianului Julius Evola, care a fost probabil unul dintre ultimii supravieţuitori ai primei generaţii „tantrice", incluzînd adepţi ca Woodroffe, „profani" interesanţi ca E.A. Payne (*The Shaktas*, New York şi Londra 1933) sau psihotici la modă aidoma lui Crowley.

Pînă una-alta, sexualitatea există în continuare: prea veche, ca să poată fi reformată.

Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu

Bibliografie

„Revoluţia mentală" asociată cu agricultura formează subiectul mai multor scrieri de Mircea Eliade; vezi în special *Patterns in Comparative Religion*, New York 1974 (1958), pp. 125-139, şi A *History of Religious Ideas*, *I: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago şi Londra 1978, pp. 11-14.

Riturile sexuale indo-europene legate de sacrificiul calului formează obiectul cărţii lui W. Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*, Chicago-Londra 1980 (în acelaşi an, aceeaşi carte a apărut şi sub titlul *Sexual Metaphors and Animal Symbolism in Indian Mythology*, Delhi-Varanasi-Patna).

Un tipar de discreditare în care ritul *lucerna extincta* joacă rolul central a fost analizat minuţios de Norman Cohn în cartea sa *Europe's Inner Demons*, Suffolk, 1975. Despre sectele ruse, o bună informaţie procură G. Welter în *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours*, Paris, 1950.

Despre cazurile faimoase de posedare din secolul al XVII-lea, cea mai bună lucrare este a lui Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, 1968; studii scurte utile a dat Jacques Finné în *Érotisme et Sorcellerie*, Verviers, 1972.

Practicile sexuale taoiste, originea, mijloacele şi scopurile lor au fost prezentate într-un excelent eseu de Henri Maspero („Les procédés de «nourir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne" (1937), acum în *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, 1971, pp. 479-589, în special pp. 553-577). Istoria acestor practici a fost urmărită de Robert van Gulik în cartea sa *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961. Această carte reprezintă o dezvoltare mai detaliată a cărţii foarte rare a lui Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chine Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty*, 3 vol., Leiden, 1951. „Gravurile colorate erotice" au fost eliminate din cartea din 1961. Ilustraţii bune sînt accesibile acum în *L'érotisme chinois*, Fribourg-Genève, 1981.

Cele mai bune cărţi la zi despre practicile tantrice rămîn *Yoga* şi *Immortality and Freedom*, New York, 1970 (1958) ale lui Mircea Eliade; *The Tantric Tradition*, New York, 1975 (1965) a lui A. Bharati şi W.D. O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Shiva*, Londra, 1973.

Tiparul intelectual care stă la baza mai multor experienţe sexuale din religiile lumii a fost descris în mod strălucit de Mircea Eliade în articolul său „Spirit, Light and Seed" din *History of Religions* II (1971), pp. 1-30, care poate fi găsit acum în *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago-Londra, 1976, pp. 93-119.

Autocontrolul sexual în magia Renaşterii a fost descris de I.P. Culianu în *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, 1984.

„Riturile satanice" formează obsesia reverendului Montague Summers, cea mai cunoscută carte a sa fiind *Witchcraft and Black Magia*, Londra, 1974 (1946). Experienţa sexuală, incluzînd practicile taoiste, tantrice şi magice, a fost prezentată dintr-un punct de vedere „tradiţionalist" de Julius Evola în cartea sa *Metafisica del sesso*, Roma (1969).

Postfaţă

În căutarea unei ştiinţe universale a religiei: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu şi *Enciclopedia religiei**

Voi încerca, în prima parte a textului de faţă, să ofer o prezentare a laboratorului de lucru pentru monumentala *Enciclopedie a religiei*[1], coordonată de Mircea Eliade între 1979 şi 1986. Istoricul religiilor de la Chicago nu a mai apucat să vadă cele 16 volume ale lucrării sale, ieşite de sub tipar în 1987, mai mult chiar, a scris prefaţa la *Enciclopedie* la nici două luni înainte de a muri. Voi folosi, în reconstituirea acestui tablou, un număr de documente inedite, aflate la Biblioteca Regenstein a

---

* Textul de faţă nu ar fi ajuns niciodată în forma aceasta finală fără fericita reuniune a mai multor persoane şi instituţii din Statele Unite şi România, cărora le aduc mulţumiri pe această cale. Bunăvoinţa lui David Brent, care mi-a acordat accesul la Arhiva „Mircea Eliade" aflată la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, sprijinul financiar primit de la Princeton University pentru deplasarea la Chicago, ajutorul discret şi constant al lui Jay Satterfield, director al „Reader Services" de la secţia „Colecţii Speciale" din Biblioteca Regenstein, eleganţa profesorului Jeffrey Stout din departamentul de religie de la Princeton University, care m-a îndemnat să purced la această cercetare, materialele inedite din arhiva familiei Culianu, puse la dispoziţie de Tereza Culianu-Petrescu, precum şi răbdarea cu care ea şi Dan Petrescu au urmărit înfăptuirea acestui proiect, permanentul dialog purtat cu ei, sînt ingredientele pe cît de invizibile, pe atît de importante ale textului de faţă. Desigur, concluziile şi interpretările prea personale din acest text îmi aparţin în întregime.

Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

Universităţii din Chicago, încercînd să surprind nu doar etapele construirii şi structura finală a lucrării, ci şi cîştigurile şi pierderile rezultate de pe urma alcătuirii unei enciclopedii a religiei, parţial, după modelul teoretic de extracţie interbelică al operei eliadiene.

Partea a doua a textului va păstra acest fundal metodologic şi istoric, însă va focaliza discuţia asupra circumstanţelor în care Ioan Petru Culianu a ajuns să colaboreze la *Enciclopedia religiei* cu un număr impresionant de articole, aşa cum reiese din scrisorile (încă inedite) trimise de mai tînărul savant lui Mircea Eliade între 1980 şi 1985. În continuare, voi discuta alte cîteva proiecte de colaborare a lui Ioan Petru Culianu la diverse întreprinderi enciclopedice europene, de limbă germană, franceză şi italiană. Dintre acestea toate, doar cele în germană au văzut lumina tiparului, în celelalte cazuri articolele ce-i reveniseră lui Ioan Petru Culianu au fost încredinţate, după moartea savantului, profesorilor ori prietenilor săi (ediţiile italiană şi germană). În final, voi încerca să ofer o scurtă analiză a articolelor cuprinse în volumul de faţă, încadrîndu-le deopotrivă în traiectoria academică a lui Ioan Petru Culianu, cît şi în economia editorială a *Enciclopediei religiei*.

Un cuvînt de avertisment. Dincolo de nepotrivirile metodologice şi de opţiune politică dintre Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade (cel dintîi avea să exprime rezerve la adresa maestrului său[1], cel de-al doilea avea să împiedice discipolul de la explorarea relaţiilor lui cu Garda de Fier[2]), ideea unei colaborări la o enciclopedie a religiei i-a unit pe admiratorul lui Papini şi pe cel al lui Borges mai mult, poate, decît alte proiecte (de pildă, cel al unei cărţi de discuţii despre Mircea Eliade scriitorul, sugerat, cu o politeţe îndîrjită, de Culianu în scrisorile lui de la începutul anilor 80 şi respins cu încăpăţînare de Eliade). Astfel, înainte de a începe lucrul la

---

1. Matei Călinescu scrie despre Ioan Petru Culianu: „În discuţiile pe care le aveam cu el despre Eliade se simţea o tensiune interioară între veneraţia faţă de maestru şi imposibilitatea de a îmbrăţişa unele din vederile lui", în *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*, ed. a II-a, revăzută şi adăugită, Iaşi, Polirom, 2002, p. 28.
2. Ioan Petru Culianu îi scria lui Gianpaolo Romanato, la 9 noiembrie 1978: „Da, mă întrebai ce s-a întîmplat cu plănuita traducere a cărţii mele despre Eliade : un adevărat dezastru, de care sînt vinovat (sau, mai bine zis, e vinovat adevărul). Fiindcă lui Eliade cercetările mele asupra trecutului său şi al României nu i-au fost deloc pe plac şi de aceea n-a recomandat cartea editorului său..." – v. G. Romanato, „Amintirea unui prieten : Ioan Petru Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Iaşi, Polirom, 2003, p. 134.

Enciclopedia religiei, Mircea Eliade a sugerat colegilor săi americani numele a doar doi juni colaboratori, cei mai buni istorici ai religiilor din, pe atunci, tînăra generaţie : Ioan Petru Culianu şi Bruce Lincoln. Ioan Petru Culianu, împătimit al exhaustivităţii şi unul dintre ultimii enciclopedişti ai istoriei religiilor, nu avea să infirme recomandarea lui Eliade, scriind, de unul singur, un „roman" al istoriei religiei, *Dicţionarul religiilor* (lucrare devenită *best-seller* în Franţa, mult tradusă, reeditată în România şi Statele Unite), planificînd o *Istorie enciclopedică a magiei*, proiectată să apară la Oxford în cursul anilor 90 etc.

Paradisul pierdut al istoriei religiei

Mircea Eliade, în prefaţa *Enciclopediei religiei*, text încredinţat tiparului în martie 1986, părea convins că „explozia informaţională" de după cel de-al doilea război mondial în studiul religiilor, împreună cu noile metodologii şi abordări hermeneutice folosite de savanţi pentru a înţelege şi interpreta aceste date, au deschis porţile unei noi viziuni despre *homo religiosus*[1]. La vîrsta de 79 de ani, după ce pusese bazele unei discipline academice – istoria religiilor – în Statele Unite şi o adusese la un nivel de sofisticare teoretică pe care el însuşi îl dorea asemănător celui dobîndit de istoria artei ori critica literară, iar după ce generaţii întregi de studenţi de la Divinity School din Chicago creaseră deja o reţea instituţională în mai toate departamentele universitare de religie din Statele Unite, bătrînul savant se putea declara mulţumit de bogăţia de date acumulată în cele 16 volume ale *Enciclopediei*. Deceniile din urmă (anii 70 şi 80) se arătaseră peste măsură de îngăduitoare cu Mircea Eliade : cărţile şi articolele sale, precum şi *History of Religions*, revistă publicată la Chicago sub directa-i îndrumare, au produs modificări profunde în maniera de a analiza datele religioase. Studiul religiilor nu se mai mărginea la simpla prezentare şi comparare a credinţelor monoteiste, cu scopul de a demonstra superioritatea uneia dintre ele (de regulă, creştinismul) asupra celorlalte două, ci începuse a pleda pentru recunoaşterea faptului că manifestări religioase inteligibile şi îndeajuns de rafinate nu se găsesc doar în Occident, deschizînd astfel porţile formelor religioase orientale, „primitive", africane, australiene, nord- şi sud-americane. În aceeaşi măsură, anii 80 aveau să

1. Mircea Eliade, „Preface", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, p. ix, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

dovedească succesul întreprinderii eliadiene de a prelua rezultatele gîndirii filosofice interbelice (critica evoluţionismului şi a istoricismului, reevaluarea limitelor raţionalului, acceptarea inconştientului ca producător de simboluri creatoare, respingerea categorică a pozitivismului), de a le trece prin filtrul remitologizant al cercului de la Eranos[1] şi de a le introduce în studiul comparativ al religiei, renovînd astfel o disciplină fondată, propriu-zis, în cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea. *Enciclopedia religiei* coordonată de Mircea Eliade, avocat, încă din 1934, al criticii perspectivei europene asupra religiilor Asiei[2], devine dovada grăitoare că metodele

---

1. Steven M. Wasserstrom (*Religion after Religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999) propune o operaţiune intelectuală de „dé-reificare a secretelor" şi abandonare a caracterului esoteric şi misto-centric al istoriei „gnostice" a religiilor, disciplină în care Eliade, Scholem şi Corbin (autorul îi numeşte „the Cold War Sages") au privilegiat gîndirea mitică în defavoarea gîndirii critice, în încercările lor de a da seama de (sau de a ignora) crizele secolului XX (pp. 241-244).
2. Mircea Eliade : „De ce nu vede nimeni că singurele metafizici ale vieţii sînt cele asiatice ? De ce vorbeşte toată lumea despre «pesimismul» oriental, despre «dorinţa de extincţie» a buddhismului, despre «asasinarea vieţii» în filosofiile asiatice ? Pentru simplul motiv că nimeni nu le cunoaşte, şi repetă două-trei adjective culese la întîmplare în nişte cărţi funeste ale ştiinţei europene. Ar fi interesant de scris istoria acestei mitologii, create de europeni pentru foarte multe motive. Aş încerca să o scriu într-o zi, dacă n-aş şti că e inutilă" (articolul „De ce faci filozofie ?" din volumul *Oceanografie*, 1934, citat din Mircea Eliade, *Drumul către centru*, Bucureşti, Univers, 1991, p. 67). Două comentarii se cuvin aduse acestui pasaj vizionar (o analiză foucauldiană asupra construcţiei europene a lumii răsăritene de expresie islamică avea să fie produsă abia în 1978, de Edward W. Said, sub titlul *Orientalism*) : în primul rînd, deşi părea a le fi cunoscut direct de la surse, sistemele religioase asiatice îi apăreau lui Eliade, la începutul anilor 30, drept „metafizici ale vieţii", sub influenţa trăirismului lui Nae Ionescu ; în al doilea rînd, o dată ajuns la Chicago, Eliade însuşi avea să contribuie, prin lucrările sale despre yoga şi şamanism, la stabilirea unei viziuni peste măsură de impregnate de misticism despre Orient. Deşi cartea lui Edward Said rămîne fundamentală pentru rescrierea relaţiilor dintre Occident şi Orient, se cuvin menţionate încă alte două lucrări mai recente pe această temă. Richard King analizează relaţiile dintre teoriile postcoloniale şi studiul comparativ al religiilor Indiei în construcţia depolitizată a „Estului mistic" de către studiile apusene, în volumul *Orientalism and*

simplificatoare de interpretare a faptelor religioase într-un cadru teoretic evoluţionist nu-şi mai aflau locul în discursul postcolonial de după cel de-al doilea război mondial.

Optimismul epistemologic postbelic al lui Eliade iese la iveală dacă luăm în considerare două texte, scrise la un interval de 25 de ani: „History of Religion and a New Humanism"[1], publicat în 1961, dezvoltat şi plasat, 8 ani mai tîrziu, cu titlul „A New Humanism", în deschiderea volumului *The Quest. History and Meaning in Religion*[2], şi prefaţa la *The Encyclopedia of Religion*[3]. Deşi separate de mai bine de două decenii, cele două texte sînt surprinzător de asemănătoare (pînă la punctul de a se repeta unul pe altul) în efortul lor de a lărgi, într-un chip excesiv, definiţia fenomenului religios şi de a deschide noi căi de interpretare a religiei. În „A New Humanism" (textul din 1969 constituie o variantă revizuită a articolului programatic din 1961), Mircea Eliade justifica apariţia unui nou jurnal, *History of Religions*, prin nevoia de a crea un spaţiu editorial în care viitorii specialişti în istoria religiilor să discute „probleme-cheie" ale disciplinei lor, noi metodologii, şi să caute să „îmbunătăţească hermeneutica datelor religioase"[4].

Religion. Post-colonial Theory, India and the Mystic East (London, Routledge, 1999), iar Peter van der Veer (*Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, London, Princeton University Press, 2001) descentralizează modelul clasic colonial, în care „metropola este centrul producţiei culturale, în vreme ce periferia dezvoltă doar o cultură derivată şi de imitaţie" (p. 3), şi cercetează, dintr-o perspectivă foucauldiană, influenţele religioase reciproce dintre colonizatorii britanici şi indienii colonizaţi, în procesul de formare a statului naţional. Pentru o tratare demistificatoare a subiectului în România, vezi subcapitolul „Mircea Eliade în India: o experienţă capitală?" din studiul lui Dan Petrescu, „Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade: prin labirintul unei relaţii dinamice", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, Iaşi, Polirom, 2003, pp. 410-458 (critica exagerării de către Eliade a experienţei sale iniţiatice din India se găseşte la pp. 429-431), precum şi articolul lui Liviu Bordaş, „Secretul doctorului Eliade", în *Origini. Caiete silvane*, Zalău, nr. 1/2002, pp. 72-87.

1. Mircea Eliade, „History of Religions and a New Humanism", în *History of Religions*, 1 (1961), pp. 1-8.
2. Mircea Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969, pp. 1-11.
3. Mircea Eliade, „Preface", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, *op. cit.*, pp. ix-xii.
4. Mircea Eliade, „A New Humanism", în *The Quest...*, *op. cit.*, p. 1.

Dar de ce considera Mircea Eliade, în 1961, că era nevoie de o nouă revistă de specialitate, care să abordeze studiul religiilor dintr-o perspectivă diferită? Răspunsul lui prevede reînnoirea istoriei religiilor sub forma unui *nou umanism*, comparînd relevanţa reintrării în istorie a culturilor primitive şi a popoarelor şi spiritualităţilor asiatice, cu importanţa „descoperirii artelor primitive şi exotice" pentru estetica apuseană, ori a „descoperirii inconştientului de către psihanaliză". În toate cele trei cazuri, cultura apuseană s-a întîlnit cu un element străin, necunoscut, acel „*ganz andere*" folosit de Rudolf Otto pentru descrierea sacrului[1]. Dincolo de faptul că Rudolf Otto însuşi a descris, în 1918, întîlnirea conştiinţei umane cu aspectele energetice şi vitaliste ale elementului numinos în termeni perfect inteligibili oricărui psihanalist jungian, se poate presupune că în 1961, sub influenţa cercului de la Eranos, Mircea Eliade avea să analizeze întîlnirea Occidentului, traumatizat de două războaie mondiale, cu figura „omului arhaic", în termenii psihanalitici ai reîntoarcerii, sub forme deopotrivă de neaşteptate şi necunoscute monoteismelor apusene, a elementului refulat de către conştient[2].

---

1. Mircea Eliade, „A New Humanism", *loc. cit.*, p. 3.
2. Pornesc de la ipoteza de lucru conform căreia Mircea Eliade a construit mecanismele hermenutice ale istoriei religiei în anii 30-40 ai secolului trecut într-o polemică dusă împotriva reducţionismului freudian (în cartea despre yoga, publicată în franceză în 1936, Eliade compara concepte ale subconştientului la Patanjali şi Freud, şi nota cu seriozitate diferenţele dintre yoga şi psihanaliză – v. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, p. 74, citat preluat din preţioasa monografie a lui Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, New York, 1988, vol. 1, p. 495), şi le-a rafinat în anii 50-60, într-un dialog purtat cu psihologia analitică a lui Carl G. Jung, de care avea să se distanţeze către sfîrşitul vieţii sale. Insistenţa lui Mircea Eliade de a-şi baza teoriile pe tensiunea dintre „elementul arhaic" al „popoarelor primitive" şi elementul desacralizat al lumii moderne, căreia trebuie să i se reamintească maniera în care poate descoperi „sacrul" camuflat în forme profane, mă face să presupun că savantul de la Chicago vedea istoria religiilor ca pe o psihanaliză curăţată de orice reducţionism. (Pentru relaţiile dintre arhetipurile eliadiene şi cele jungiene, v. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucureşti, Nemira, 1995, p. 51 : „Termenul de «arhetip» apare pentru prima dată în textele eliadiene după întîlnirea cu opera lui Jung şi capătă o semnificaţie oscilantă, care uneori este de-a dreptul cea jungiană, alteori este adaptată la necesităţile ştiinţei religiilor, iar alteori are o accepţiune pur fenomenologică, mai apropiată de cea platoniciană decît de altele.")

Prefaţa la *Enciclopedia religiilor* insistă asupra aceleiaşi teme a democratizării[1] faptului religios. Ce anume a intrat în atenţia savanţilor interesaţi de studiul religiei în manieră eliadiană? Popoarele fără scriere, dar şi ţăranii Europei medievale au produs, fără îndoială, fapte religioase; nici şamanii Siberiei sau yoghinii Indiei nu sînt lăsaţi deoparte, iar speculaţiile misticilor medievali evrei, ale alchimiştilor chinezi ori ale maeştrilor hermetismului renascentist puteau fi înţelese foarte bine doar în calitatea lor de „fapte religioase". Riscurile generozităţii în definiţia maximalistă a religiei la Eliade îl aduc pe istoricul religiilor în situaţia paradisiacă în care un mecanism hermeneutic pe cît de simplu, pe atît de suplu, anume dialectica sacru/profan şi camuflarea sacrului în forme profane, îi îngăduia să transforme, printr-o interpretare corectă, orice aspect al comportamentului uman într-o manifestare religioasă: „Istoria religiilor este istoria întîlnirii fiinţei umane cu sacrul – un fenomen universal, pus în evidenţă pe nenumărate căi"[2]. În plus, dovezile trebuincioase unei astfel de teorii se găsesc în figura „omului primitiv", desigur dispărut din societăţile contemporane, însă uşor de redescoperit în figura ţăranului creştin „cosmic". Iată pasajul prin care Eliade îşi asigura savanţii şcoliţi în propria sa tradiţie, deopotrivă de universalitatea mesajului creştin şi de existenţa omului primitiv: „Mai important, tradiţiile populare de pe tot globul trădează o originalitate aparte, specifică propriei lor reinterpretări a mesajului creştin. În multe culturi, ţăranii adoptă ceea ce poate fi numit un «creştinism cosmic», care trebuie să-şi găsească un loc aparte în istoria «totală» a creştinismului, deoarece reprezintă un nou tip de creativitate religioasă. Astfel, în paralel cu teologiile creştine alcătuite pe modelul scripturilor ebraice şi al metafizicii greceşti, trebuie aşezată «teologia populară» ce a asimilat şi creştinizat nenumărate tradiţii arhaice, de la neolitic pînă la religiile orientale şi eleniste"[3].

Viziunea aceasta universalistă asupra ubicuităţii faptelor religioase, sprijinită pe cele mai avansate teorii filosofice interbelice, avea să ducă, pe de o parte, în anii 80, la crearea monumentalei, dar nu infailibilei *Enciclopedii a religiei*, însă, pe de altă parte, nu avea să reziste, în anii 90, criticilor şi contestărilor, din ce în ce mai sofisticate, venite din partea antropologilor britanici şi a savanţilor americani decişi să studieze religia dintr-o perspectivă naturalistă, dar multi-dimensională[4]. Voi încerca,

---

1. Termenul îmi aparţine (E.I.).
2. Mircea Eliade, „Preface", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, *op. cit.*, vol. 1, p. x.
3. *Ibidem.*
4. Una dintre criticile cele mai timpurii venite din partea antropologilor, scrisă în 1966 pe un ton caustic, însă avansînd judecăţi ce aveau să devină

în cele ce urmează, să prezint maniera în care Mircea Eliade a conceput *Enciclopedia religiilor*, precum şi motivele pentru care această lucrare a fost primită deopotrivă cu entuziasm şi răceală.

---

normative în domeniul studiului religiei în următoarele decenii, îi aparţine lui Edmund Leach, „Sermons by a Man on a Ladder", în *The New York Review of Books*, 20 octombrie 1966, vol. VII, nr. 6, pp. 28-31. Mircea Eliade a refuzat cu obstinaţie să răspundă polemicii declanşate de articolul antropologului Edmund Leach, iar atunci cînd a fost invitat să o facă, direct de către editorul sau, James F. Forster de la Sheed & Ward Inc. Publishers, la 18 octombrie 1966, i-a răspuns acestuia, pe scurt, că nu este interesat să se angajeze într-o discuţie cu Leach (scrisorile se găsesc în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 1, dosarul „Scăpările - de integrat"). Problema a continuat să suscite interes în cercurile academice anglo-saxone şi peste aproape două decenii. La 3 octombrie 1984, Mary Douglas îl intreabă astfel pe Eliade dacă a răspuns vreodată la criticile lui Edmund Leach sau dacă vreun prieten savant al lui Eliade a replicat acelui articol devastator. Mai mult chiar, Mary Douglas îi trimite lui Eliade critica ei la o nouă carte a lui Leach (nenumită în scrisoare), în speranţa că măcar discipolii lui Eliade vor redeschide discuţia în pagina de scrisori primite de la cititori a revistei *The New York Review of Books*. Replica lui Eliade către Mary Douglas, întîrziată din pricina călătoriei sale anuale la Paris, este neutră ; el nu se angajează în nici un fel să redeschidă dosarul Leach, deşi se arată interesat de lectura recenziei la cartea acestuia. Ambele scrisori, afectate de incendiul din biroul lui Eliade din decembrie 1985 (paginile lor, arse pe margini, au fost rotunjite de către bibliotecarii de la Regenstein Library), se găsesc în Arhiva „Mircea Eliade" pomenită *supra*, cutia 8, dosarul „Letters 1984-1985". Pentru o contestare a lui Eliade venită din partea mai tinerilor savanţi americani, a se vedea, pe lîngă lucrarea lui Wasserstrom discutată succint *supra*, p. 202, n. 1 (*Religion after Religion*), volumele, conţinînd uneori judecăţi pripite, ale lui Russell T. McCutcheon (*Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, 1997 ; *Critics, not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion*, SUNY, 2001 ; şi *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, 2003), analizele mai nuanţate ale lui Ivan Strenski (*Four Theories of Myth in the Twentieth-Century*, Iowa, 1987 ; *Religion in Relation. Method, Application, and Moral Location*, Columbia, 1993), Jonathan Z. Smith (*To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago, 1992) şi Donald Wiebe (*The Politics of Religious Studies*, Palgrave, 1999), precum şi foarte utilele colecţii de articole din Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning*

Două proiecte şi o singură enciclopedie

În 1979, două proiecte pentru o enciclopedie a religiei au luat naştere în lumea editorială anglo-saxonă. În primăvara acelui an, casa editorială Macmillans din Londra intenţiona să publice, împreună cu prestigioasa editură scoţiană T. & T. Clarke (ce scosese deja singura lucrare importantă din acest domeniu, *Enciclopedia religiei şi eticii*), şi cu University of California Press, o *New Hastings Encyclopedia of Religion*, sub coordonarea generală a profesorului Ninian Smart. Durata iniţială a proiectului se anunţase a fi de 8 ani (1980-1988). Proiectul urma să se desfăşoare în două centre academice importante, la University of California din Santa Barbara şi la University of Lancaster din Marea Britanie, unde Ninian Smart era angajat ca profesor. Principalul scop al acestui proiect era de a atrage savanţii din America de Nord, urmînd să se adreseze cu precădere studenţilor din acest teritoriu.

La 9 mai 1979, Ninian Smart îi scrie lui Eliade, invitîndu-l să ia parte la acest proiect şi spunîndu-i că deşi discuţiile se găsesc într-un stadiu preliminar, sprijinul şi sugestiile sale sînt mai mult decît binevenite. Mircea Eliade nu a primit scrisoarea lui Ninian Smart decît mult mai tîrziu, deoarece deja plecase către Franţa. La 9 iunie 1979, Catherine Bell, pe atunci asistenta lui Mircea Eliade, acum numele cel mai important din Statele Unite în studiul ritualului[1], îi răspunde lui Ninian Smart, spunîndu-i că Eliade va fi plecat din Statele Unite pînă în luna octombrie a aceluiaşi an[2].

În vara lui 1979, casa editorială Macmillan din Statele Unite, afiliată cu Editura Free Press, consideră că a sosit momentul cel mai potrivit pentru a porni lucrul la o enciclopedie a religiilor şi, într-un vădit efort

---

and End of Mircea Eliade, SUNY, 2001, şi Willi Braun, Russell T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion*, Cassell, 2000. Personal, consider că atît articolul lui Edmund Leach, cît şi unele dintre titlurile indicate mai sus, trebuie să intre în circulaţia de idei a publicului român, pentru a facilita o discuţie cît mai informată asupra vieţii şi operei lui Mircea Eliade.

1. V. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992, şi *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997.
2. Cf. documentele aflate în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979".

de concurenţă, Charles E. Smith, vicepreşedinte al companiei editoriale Macmillan, îi trimite o scrisoare lui Eliade direct la Paris, pe 26 iulie 1979, cerîndu-i să colaboreze într-o măsură cît mai generoasă cu putinţă la realizarea unei enciclopedii a religiei: „Noi, cei de la Macmillan, am dori să publicăm în domeniul religiei o lucrare care ar fi echivalentul *Enciclopediei internaţionale a ştiinţelor sociale*[1] şi al *Enciclopediei filosofiei*[2] în domeniile lor respective. Am în vedere o lucrare de aproximativ şase milioane de cuvinte în paisprezece volume. (...) Motivul pentru care vă scriu acum este de a afla în ce măsură sînteţi interesat de această lucrare şi a vă întreba dacă pot veni la Chicago pentru a vorbi cu Dvs. mai pe larg despre aceasta. Mi-ar face plăcere să vă invit să jucaţi un rol atît de important pe cît vă stă în putinţă în conceptualizarea adiţională ce trebuie făcută şi să colaboraţi la lucrarea în sine"[3].

Potrivit lui Lawrence E. Sullivan, mîna dreaptă a lui Eliade în calitate de editor asociat al *Enciclopediei religiei*, Charles E. Smith l-a contactat pe profesorul de la Chicago în urma unei sugestii făcute de Jeremiah Kaplan, fost student al Universităţii din Chicago, ajuns, în 1979, în poziţia de preşedinte al trustului editorial Macmillan Publishing Company din New York, după ce fusese, pentru multă vreme, directorul filialei Free Press[4].

O ciornă, păstrată în Arhiva „Mircea Eliade" de la Regenstein Library, conţine schiţa răspunsului lui Eliade către Charles E. Smith, prin care savantul de la Chicago accepta necondiţionat proiectul casei editoriale Free Press: „4 Place Charles Dullin, Paris 18e, 21 August 1979, Dragă

---

1. David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 19 volume, New York, Macmillan Co., 1972.
2. Paul Edwards (editor in chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 volume, New York, Macmillan, 1972.
3. „We at Macmillan would like to publish a work for the field of religion that would be the equivalent of *International Encyclopedia of the Social Sciences* and *Encyclopedia of Philosophy* in their respective fields. I envision a work of some six million words in fourteen volumes. (...) The reason I am writing to you now is to inquire about your degree of interest in this work and to ask whether I may come to Chicago to talk to you about it at some length. I would like to ask you to play as much of a role as you feel possible in the additional conceptualization which needs to be done and to assist in the work itself." Originalul se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979".
4. Lawrence E. Sullivan, „Circumscribing Knowledge. Encyclopedias in Historical Perspective", *The Journal of Religion*, 1990, p. 333.

D-le Smith, Mulţumesc pentru scrisoarea D-tale din 26 iulie. Sînt entuziasmat de proiectul D-tale! Te rog contactează-mă (...) şi vom pune la cale o întîlnire cît mai curînd la biroul meu. De regulă, sînt liber de la 2 : 00 pînă la 5 : 00 după-amiază"[1].

În aceeaşi zi de 21 august, Eliade nota în jurnalul său că, în ciuda vîrstei sale avansate (trecuse de 70 de ani), prefera ca o întreprindere de o asemenea anvergură să fie coordonată de un istoric al religiilor, iar nu de un sociolog, psiholog sau chiar de un teolog. Decizia aceasta, anunţată într-un jurnal personal dedicat în mare măsură operei sale aşa cum era văzută de el însuşi, trădează speranţa savantului că, la începutul anilor 80 ai secolului trecut, istoria religiilor deja cîştigase drept de cetate între disciplinele umaniste, nemaiputînd fi catalogată drept o subdisciplină a sociologiei, psihologiei ori teologiei[2].

Ce s-a ales însă din proiectul californian al enciclopediei religiei, ce urma să fie realizat sub coordonarea lui Ninian Smart? La întoarcerea sa de la Paris, pe 22 octombrie 1979, Eliade îi răspunde lui Ninian Smart, dîndu-i de înţeles că se angajase deja în proiectul editurii de la New York, însă fără să pară că distinge foarte clar între proiectul american, stabilit la New York, şi cel britanic, stabilit la Lancaster şi în California : „Cît despre proiectul unei noi enciclopedii a religiei, nu ştiu prea bine ce să zic. Dl. Charles E. Smith de la Free Press, o subdiviziune a Editurii Macmillan, m-a contactat în vederea proiectului şi am fost de acord să colaborez. Proiectul mă interesează foarte mult"[3]. În scrisoarea de răspuns,

---

1. „4 Place Charles Dullin, Paris 18e, 21 August 1979, Dear Mr. Smith, Thank you for your letter of July 26. I am enthusiastic about your project! I will be back in Chicago on October 3. Please contact me (Dorchester 3-4282) and we will arrange an early meeting at my office. I am usually free for 2 : 00 to 5 : 00 in the afternoon (i.e., I do not receive students)." Ciorna cu pricina se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979"; originalul, cuprinzînd probabil întreaga scrisoare, i-a fost trimis la New York lui Charles E. Smith.
2. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 392-393.
3. „About the project for a new encyclopedia of religion, I am not quite sure what to say. I have already been contacted by Mr. Charles E. Smith of the Free Press, a division of Macmillan, about the project and agreed to contribute. I am quite interested in the project." Scrisoarea se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosarul citat *supra*.

de pe 9 noiembrie 1979, Ninian Smart încă mai pare convins că proiectul de la Berkeley şi Lancaster va continua, deşi zvonul că lucrul la un proiect asemănător deja demarase la New York începuse să circule în paralel. Graba şi *deadlines*-urile precise, impuse în cursul următorilor 5 ani de către Charles E. Smith, se explică astfel prin competiţia editorială, cîştigată efectiv de către Free Press. *Noua enciclopedie Hastings a religiei* nu a mai apărut la Berkeley şi Lancaster, iar Ninian Smart a sfîrşit prin a colabora la enciclopedia lui Mircea Eliade. În loc de 8 ani, cît urma să dureze proiectul californian, Charles E. Smith şi Eliade şi-au propus să scoată cele 16 volume ale enciclopediei în doar 4 ani, urmînd să o publice la sfîrşitul anului 1985. În cele din urmă, ambiţiile celor de la Free Press aveau să facă loc realismului trudei editoriale, astfel că proiectul Eliade-Smith a durat aproape 8 ani, volumele apărînd în 1987, la peste un an de la dispariţia editorului şef.

Tentaţiile enciclopedismului

Nu era pentru prima dată cînd Mircea Eliade era invitat să-şi manifeste erudiţia şi cunoştintele acumulate în istoria religiilor în forma unor articole de enciclopedie. Lista următoare, deşi deloc exhaustivă, va încerca să dea o imagine a încercărilor lui Eliade de a produce texte în buna tradiţie „enciclopedistă" a secolului al XIX-lea.

La 9 august 1945, Al. Ciorănescu, aflat la Bucureşti, în calitate de angajat al Direcţiei de Studii şi Documentare din cadrul Ministerului Propagandei Naţionale, îi cere lui Mircea Eliade, pe atunci ataşat cultural la Lisabona, să-l ajute la realizarea unei enciclopedii româneşti. Mai precis, Al. Ciorănescu îl invită pe Mircea Eliade să-l ajute la sporirea arhivei fotografice a acestei enciclopedii, încercînd să cumpere de la autorităţile portugheze fotografii de „peisagii, localităţi, oraşe, monumente istorice şi artistice, reproduceri de opere de artă, instalaţii industriale, porturi, drumuri"[1] ce ar ilustra articolele despre Portugalia. Considerat de către Ciorănescu ca fiind cel mai important indolog român la vremea respectivă, Eliade este invitat să participe la realizarea *Enciclopediei româneşti* şi în calitate de autor: „Bine înţeles (pentru asta nici nu mai e nevoie să insist) că voi fi bucuros să contez şi pe colaborarea Dtale pentru anumite articole care te-ar putea interesa. De la început mă gîndesc să-ţi rezerv tot ce priveşte

1. Scrisoare inedită, aflată în Arhiva „Mircea Eliade" a Bibliotecii Regenstein din Chicago, de la Al. Ciorănescu către Mircea Eliade, datată 9.VIII.1943.

cultura indiană (*comme de juste*); dar poate te-ar interesa şi altceva, în care caz te rog să-mi comunici din vreme, pentru volumul I (= litera A)"[1].

Aproape 3 ani mai tîrziu, la 26 iunie 1946, Eliade notează în jurnalul său personal că a fost invitat de Editura Gallimard să redacteze trei capitole despre trecerea de la literatura sacră la literatura profană, un capitol despre literatura română, precum şi un alt capitol despre istoria literaturii sanscrite. Toate aceste capitole urmau să facă parte dintr-o enciclopedie a literaturii universale. Mircea Eliade mărturiseşte că a refuzat să trateze despre literatura sanscrită, însă că a acceptat cu bucurie să scrie capitolele despre trecerea de la sacru la profan, aşa cum este ilustrată în literatura universală, adaugînd că acesta va fi un prilej excelent de a-şi comunica publicului francez ideile despre sacru şi profan, schiţate în lecţiile sale din Bucureştii anilor 1936[2].

La 9 ani de la stabilirea sa în Statele Unite, Mircea Eliade a fost invitat să colaboreze la vestita întreprindere a aceleiaşi Edituri Macmillan, fiind solicitat în 1964 pentru articolele „Rumanian Philosophy" „Ionescu, Nae" şi „Rădulescu-Motru" din *The Encyclopedia of Philosophy* editată de Paul Edwards, pe atunci profesor la New York University. Eliade a acceptat să le scrie şi a semnat contractul pe 15 noiembrie 1963, apoi a depăşit termenul de predare, 1 iunie 1964, predîndu-le totuşi înainte de 20 iulie 1964[3].

Cu un an în urmă, la 9 mai 1963, Mircea Eliade declina invitaţia, adresată de Harold C. Gerdiner, SJ (Staff Editor Literature) de a contribui la *The New Catholic Encyclopedia*. În acelaşi an însă, după ce a redactat articolul „Myth" pentru *Encyclopaedia Britannica* (la care mai colaborase

---

1. *Ibidem.*
2. Fragment inedit din jurnalul lui Mircea Eliade, aflat în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, în cutia nr. 41, dosarul „Vol. 1", pp. 86-87. Pasajul ca atare, precum şi multe altele, lipsesc cu desăvîrşire din ediţia publicată de Mircea Handoca la Editura Humanitas în 1993, ediţie care se deschide cu următoarea confesiune a editorului: „Prima parte a volumului întîi conţine *integral* textul scris în limba română de Mircea Eliade" (Mircea Eliade, *Jurnal*, volumul I, Bucureşti, Humanitas, 1993, „Notă asupra ediţiei", p. 6).
3. Plata pentru cele trei articole a fost de 36 de dolari, la o rată de doi cenţi pe cuvînt. Informaţiile se găsesc în scrisorile lui Ellen Levene către Mircea Eliade, de pe 26 noiembrie 1963 şi 2 iulie 1964, actualmente în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 58, dosar „Contributions X".

cu „Shamanism"), terminat la 4 decembrie 1963[1], la 2 martie 1964 Eliade este invitat să scrie alt articol, de către John V. Dodge („executive editor"), pe tema „Numerelor sacre", însă declină oferta pe 16 martie 1964.

„Enciclopedia religiei şi credinţei religioase"

Prima întîlnire dintre Mircea Eliade şi Charles E. Smith a avut loc la data de 15 octombrie 1979, în biroul din Hyde Park al savantului român. Dupa cum notează Eliade în jurnalul său personal la data de 15 octombrie, după o discuţie de două ceasuri, vicepreşedintele Editurii Macmillan din New York i-a oferit titlul de editor şef al enciclopediei – denumită, pentru început, a „ştiinţelor religioase" – precum şi libertatea de a-şi alege nu doar un grup de editori principali şi lista completă de autori, ci chiar şi metoda şi direcţiile de abordare a fenomenelor religioase. Eliade îşi încheie relatarea din jurnal pe un ton pe cît de sobru, pe atît de dramatic: „[Charles E. Smith] insistă să accept direcţia generală a noii *Enciclopedii* de Ştiinţe religioase (în 16 volume), pe care au de gînd s-o editeze. Voi fi Editor in Chief, voi avea un Bord of Editors ales de mine – şi voi fixa liniile generale, metoda şi colaboratorii. Accept"[2].

Înainte de a se duce la Universitatea din Chicago, încă din vara anului 1979 Charles E. Smith îi trimisese lui Mircea Eliade o propunere editorială, referitoare la o posibilă viitoare structură a enciclopediei, propunere redactată de profesorul Robert M. Seltzer[3]. În acest document fondator al *Enciclopediei*, profesorul Seltzer foloseşte o definiţie a religiei ce urmează îndeaproape teoriile lui Mircea Eliade despre autonomia sacrului: „Religia nu este o disciplină precum filosofia, ori un grup de

1. Scrisoare a lui Mircea Eliade către John V. Dodge, 4.12.1963; pentru aproximativ 10000 de cuvinte, i s-au plătit 400 de dolari şi a primit şi un set al *Enciclopediei Britanice*. Originalul scrisorii se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" citată *supra*, cutia 58, dosarul „Contributions X".
2. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, *op. cit.*, p. 398; originalul dactilografiat se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" citată *supra*, cutia nr. 59, dosarul intitulat „Journal 1978-79 (dactylo)".
3. Profesor la City University of New York, autoritate în iudaismul medieval şi modern, şi membru al comitetului redacţional al *Enciclopediei religiei*, Robert M. Seltzer este autorul a două cărţi importante despre religia şi istoria evreilor: *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History* (New York, Macmillan, 1980), şi *Judaism. A People and Its History* (New York, Macmillan, 1989).

discipline conectate între ele, precum ştiinţele sociale, ci un aspect universal al existenţei omeneşti ce conţine un mănunchi de interese ce-i sînt unice, însă care, în acelaşi timp, pătrunde în cele mai multe domenii de interes relativ la ceea ce e omenesc. Religia este comparabilă cu muzicologia, arta şi literatura, teritorii în care se pot întîlni probleme asemănătoare, legate de definiţia subiectelor de acoperit în cursul pregătirii unei enciclopedii comprehensive"[1]. În plus, profesorul Robert M. Seltzer a oferit şi o primă structură riguroasă a enciclopediei, ce avea să fie preluată şi distilată de Eliade potrivit teoriilor sale : „Următoarele rubrici constituie un ghid pentru sumarul enciclopediei, şi sînt împărţite în (I) articole despre tradiţii religioase clar delimitate sau aspecte ale acestora şi (II) articole ce au ca punct de pornire o disciplină academică sau un concept folosit în acea disciplină pentru a descrie anumite aspecte generale ale religiei"[2]. După cum se va vedea din paginile următoare, unul dintre

---

1. „We suggest that religion is not a discipline like philosophy, or a group of interrelated disciplines like the social sciences, but a universal aspect of human existence with a core of interests unique to it but which, at the same time, pervades most areas of human concern. Religion is comparable to musicology, art, and literature, where similar problems in defining coverage would be encountered in the course of preparing a comprehensive encyclopedia." Propunerea de proiect, în întregimea ei, se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979". Deşi documentul fondator al enciclopediei nu este semnat, în acelaşi dosar se află o scrisoare a lui Charles E. Smith către Mircea Eliade, de pe 20 februarie 1980, în care editorul de la Free Press pledează pentru includerea profesorului Seltzer în comitetul editorial, argumentînd că acesta din urmă este autorul propunerii trimise lui Eliade în cursul verii. Eliade răspunde la 5 martie 1980, insistînd ca acest comitet editorial să includă şi numele lui Jacob Neusner, autoritate de prim rang în domeniul iudaismului rabinic. Jacob Neusner va accepta oferta lui Eliade, obiectînd însă la faptul că întîlnirile de redacţie aveau loc vinerea sau sîmbăta, în timpul sabatului, adăugînd, cu scris de mînă, la sfîrşitul unei scrisori dactilografiate, pe un ton ironic : „Mircea, we have a religion, too ! " (vezi cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979").
2. „The following rubrics are a guide to the contents of the encyclopedia. They are divided into (I) articles treating individual religious traditions or aspects of them and (II) articles which take as their starting point a scholarly discipline or a concept used in that discipline to describe some aspects of religion in general." Propunerea de proiect, în întregimea ei, se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979".

aspectele cele mai apreciate de savanţii care au recenzat *Enciclopedia religiei* este tocmai includerea articolelor meta-teoretice.

La 26 octombrie 1979, o dată întors la New York, Charles E. Smith pune pe hîrtie rezultatele la care ajunsese după îndelungata discuţie purtată cu Mircea Eliade, iar scrisoarea profesorului de la Chicago, aşternută pe hîrtie în aceeaşi zi, trădează un încă şi mai înflăcărat entuziasm. Charles E. Smith îi reaminteşte lui Eliade că a fost de acord să comenteze şi să revizuiască propunerea lui Robert M. Seltzer, şi că a acceptat, cu titlu de încercare, să devină editorul şef al *Enciclopediei religiei şi credinţei religioase*. În plus, vicepreşedintele Editurii Macmillan din New York l-a însărcinat pe profesorul chicagoan să alcătuiască comitetul editorial, să pună laolaltă o primă listă de articole ale enciclopediei, precum şi să realizeze o diviziune estimativă a celor cinci milioane de cuvinte[1].

În răspunsul pe care i-l adresează lui Charles E. Smith, Mircea Eliade găseşte că a sosit momentul cel mai potrivit pentru o nouă enciclopedie a religiei. În continuare, Eliade trece în revistă mai toate instrumentele de acest gen aflate la îndemîna studenţilor: *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics* – învechită şi demodată, potrivit lui Eliade, *Religion in Geschichte und Gegenwart* – o lucrare solidă, însă adresată mai degrabă unui cititor european, *Dictionary of Comparative Religion*, editat de S.G.F. Brandon – Eliade îl găseşte inegal, şi *Enciclopedia delle religione* (1970-1975), produsă, în mare parte, de un singur savant, Alfonso M. di Nola. În aceeaşi scrisoare din 26 octombrie 1979, Eliade nu pare a avea o idee foarte clară despre structura enciclopediei – sau nu i-o comunică lui Charles E. Smith –, însă clasifică articolele în două grupuri majore: istoric şi fenomenologic, repetînd ideea lui Robert M. Seltzer, dar în propria sa cheie hermeneutică: „În prima etapă a planificării proiectului, ar trebui să punem la punct o listă de concepte-cheie, precum religie, magie, mit, ritual, tipuri de fiinţe divine (zei, zeiţe, eroi culturali), spaţiu sacru, timp sacru, simbolism religios, şamanism, misticism, etc. De asemenea, vom stabili structura prezentărilor pentru religiile dezvoltate [«high religions», în original, E.I.] (hinduism, buddhism, iudaism, creştinism, islamism, religiile Egiptului, Mesopotamiei, Chinei şi Japoniei)"[2].

---

1. Scrisoare a lui Charles E. Smith către Mircea Eliade, datată 26 octombrie 1979 şi aflată în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979".
2. „In the first stage of planning the project, we should work out a list of key concepts such as religion, magic, myth, ritual, types of divine beings (gods, goddesses, culture heroes), sacred space, sacred time, religious

La 25 februarie 1980, comitetul directorial al Editurii Macmillan din New York a aprobat finanţarea proiectului, intitulat, la vremea aceea, *Enciclopedia religiei şi credinţei religioase*. Potrivit unei scrisori a lui Charles E. Smith de la 28 februarie al aceluiaşi an, biroul din New York al editurii se însărcina să vegheze asupra tuturor detaliilor editoriale, financiare şi birocratice ale lucrului la *Enciclopedie*, lui Mircea Eliade nemairămînîndu-i decît să se îngrijească de munca intelectuală a colaboratorilor săi[1].

Lucrul la proiect va mai întîrzia încă un an de zile pînă să prindă o formă mai apropiată de cea pe care Mircea Eliade, Charles E. Smith şi Claude Conyers, „Senior Project Editor" – supervizorul tehnic *de facto* al lucrului la *Enciclopedie* – şi-o doriseră de la început. La 30 mai 1980, Claude Conyers i-a trimis lui Eliade contractul final între profesor, în calitate de editor şef, şi Editura Free Press. Eliade îi răspunde printr-o scrisoare contradictorie la 3 iunie 1980, cu cîteva ore înainte de a-şi începe excursia de vară la Paris, pentru a se supune unei operaţii. Boala l-a împiedicat să pregătească o listă cu articole pentru grupa A (perspectiva istorică), şi nu a semnat contractul, din cauza prea multor obligaţii pe care le-a descoperit stipulate în el (revizuirea fiecărui manuscris şi a şpalturilor). Boala îl face pe Eliade să-i lase lui Conyers mînă liberă de a alege alt editor şef al *Enciclopediei religiei*, deşi încă mai doreşte ca numele său să fie asociat cu acest proiect. Totuşi, Eliade ţine să exprime faptul că nu va fi disponibil peste vară, deoarece după operaţie va pleca din Paris pentru recuperare.

Claude Conyers nu se descurajează în faţa ezitărilor lui Eliade şi, la 18 iunie 1980, îi trimite din nou cele două exemplare ale contractului, sperînd că de astă dată va accepta să le semneze. În cele din urmă, convins că nu va fi împovărat cu nici un soi de trudă suplimentară la vîrsta de peste 70 de ani, Eliade semnează contractul pe 12 noiembrie 1980[2],

---

symbolism, shamanism, mysticism, etc. We will also establish the structure of the presentations of the high religions (Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity, Islam, Religions of Egypt, and Mesopotamia, China and Japan)." Originalul scrisorii se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979".

1. Scrisoare a lui Charles E. Smith către Mircea Eliade, datată 28 februarie 1980, aflată în cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, First Meeting, 1979", din aceeaşi arhivă, *loc. cit.*
2. În prezent, contractul se găseşte în aceeaşi arhivă de la Regenstein, cutia nr. 73, dosarul intitulat „Encyc. of Religion, Incoming/Outgoing 1980-1983".

urmînd a-i fi plătiţi 25000 de dolari în patru rate, prima (5000 de dolari) fiind achitată de către Editura Free Press pînă la 28 noiembrie 1980, dată la care Eliade i-a răspuns lui Claude Conyers pentru a-i confirma primirea ceculuí[1].

O structură neobişnuită pentru o enciclopedie a religiei

În fine, are loc prima întîlnire a comitetului editorial pentru *Enciclopedia religiei*, alcătuit din Charles E. Adams[2], Joseph M. Kitagawa[3], Martin E. Marty[4], Jacob Needleman[5], Robert M. Seltzer şi Victor Turner[6]. Mircea Eliade nu a putut fi prezent la întîlnirea care s-a petrecut la Quadrangle Club, în campusul Universităţii din Chicago, pe 27 septembrie 1980. În absenţa lui Eliade şi la sugestia lui Joseph M. Kitagawa, acurateţea titlului iniţial al proiectului, *Enciclopedia religiei şi credinţei religioase*, a fost pusă sub semnul întrebării. Astfel, membrii comitetului editorial, evaluînd echilibrul dintre articolele dedicate aspectelor instituţionale ale religiei şi cele dedicate credinţelor religioase, au decis ca titlul să nu mai facă nici o referire la credinţele religioase (ceea ce ar fi pus în avantaj o perspectivă dogmatică) ori la comportamentul religios (ceea ce ar fi mutat cercetările către ştiinţele sociale). De vreme ce

1. Scrisoare a lui Mircea Eliade către Claude Conyers, în prezent în aceeaşi arhivă, cutia nr. 73, dosarul intitulat „Encyc. of Religion, Incoming/ Outgoing 1980-1983".
2. La vremea respectivă, profesor de studii islamice la McGill University din Canada.
3. La vremea respectivă, profesor emerit de istoria religiilor la Divinity School, University of Chicago.
4. La vremea respectivă, profesor de istorie a creştinismului modern la Divinity School, University of Chicago.
5. Profesor de filosofie la San Francisco State University.
6. La vremea respectivă, profesor de antropologie la University of Virginia, autor a cîtorva valoroase contribuţii la studiul relaţiei dintre ritual şi teatru, precum *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (New York, Aldine de Gruyter, 1995), *The Anthropology of Performance* (New York, PAJ Publications, 1986), *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, Cornell University Press, 1974), şi *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, Cornell University Press, 1967).

aproape toţi membrii comitetului editorial păreau a fi convinşi că această viziune, relativ neutră, reflectă întocmai nu doar teoria eliadiană a ireductibilităţii sacrului în studiul religiei, ci şi corolarul ei, anume autonomia şi unitatea fenomenelor religioase, la 27 septembrie 1980 titlul de *Enciclopedia religiei* a fost ales, şi în defavoarea alternativei *Enciclopedia religiilor*[1].

Întors la New York, Claude Conyers i-a expediat imediat prin poştă lui Eliade documentele acestei întîlniri, incluzînd dactilograma însăşi, dar vreme de două luni nu a primit nici un răspuns concret de la Chicago. Eliade îl înştiinţase pe Conyers că dorea să împartă materialul enciclopediei în trei blocuri mari – articole istorice şi descriptive, articole morfologice şi restul articolelor[2] – însă nu a reuşit să-i ofere acestuia din urmă nimic concret pînă la 27 noiembrie 1980, dată la care profesorul de la Chicago trimite o scrisoare circulară tuturor celor din comitetul editorial, în care descrie modelul său pentru o enciclopedie a religiei.

În acest text fondator, după ce precizează de la bun început că *Enciclopedia* nu va fi centrată asupra lumii occidentale, Eliade dezvoltă schema propusă iniţial de Robert M. Seltzer şi rafinată ulterior de el însuşi, şi pune la punct diviziunea în blocuri editoriale. Blocul editorial A urma să acopere religiile corespunzătoare ariilor etnico-geografice, B urma să reprezinte structuri, tipologii şi instituţii religioase, iar blocul editorial C constituia aşa-numita „publisher's choice" : articole scurte şi biografii ale unor personalităţi importante în religiile lumii. Maniera în care Eliade alocă pagini pentru această întreprindere îl arată pe savant preocupat de a pune laolaltă o panoramă echilibrată a religiilor. În aceleaşi pagini, Eliade vrea să fie sigur că enciclopedia va purta semnele operei sale anterioare : „Consider a fi bine stabilit faptul că sîntem cu toţii de acord asupra structurii şi stilului articolelor. 1) Trebuie insistat ca autorii să se concentreze asupra faptelor celor mai relevante şi a ideilor esenţiale. Mai precis, *nu* trebuie să urmăm modelul *Enciclopediei religiei şi eticii* a lui Hastings. [Logica lui Eliade pare a şchiopăta în acest loc : enciclopedia coordonată de Hastings la începutul secolului XX nu neglijează «faptele cele mai relevante şi ideile esenţiale», iar distanţa dorită de Eliade între proiectul său şi *Enciclopedia religiei şi eticii* va consta mai degrabă

1. Documentul, intitulat „Minutes of the Meeting of the Editorial Advisory Board of the Encyclopedia of Religion" (27 September 1980), se găseşte în aceeaşi arhivă de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosarul „Papers. Addenda".
2. Scrisoare a lui Claude Conyers către Jacob Needleman, din 21 noiembrie 1980, aflată în arhiva pomenită, cutia 73, dosarul „Papers. Addenda".

în mutarea centrului de atenţie către ideile religioase non-occidentale. E.I.] 2) Se presupune că *Enciclopedia* va reflecta toate abordările metodologice creative ale antropologiei culturale, istoriei şi fenomenologiei religiei, sociologiei şi psihologiei religiei. Cu toate acestea, nu trebuie uitat că orientarea generală este «hermeneutică», iar nu «reducţionistă». Ar fi lipsit de relevanţă să informăm cititorul că, de pildă, cultul *lingam*-ului este un alt exemplu al «cultelor falice». Cititorul se va aştepta să găsească *sensurile* unui asemenea cult pentru practicanţii indieni"[1].

Appendix II al scrisorii circulare reflectă în mod fidel imaginea pe care o avea Eliade despre cîmpul academic al istoriei religiilor la începutul deceniului 8 al secolului trecut. Savantul de la Chicago era conştient că nu putea obţine colaborările unor nume mari precum Lévi-Strauss (care refuza să colaboreze la astfel de proiecte), Giuseppe Tucci, Gershom Scholem şi Georges Dumézil (toţi trei trecuţi de vîrsta de 80 de ani la acea dată), însă se aştepta la răspunsuri pozitive din partea unor savanţi consacraţi ca Otto Hotler, Paul Ricœur, G. Widengren, Zwi Werblowsky, Ninian Smart, Anne-Marie Schimmel, S.H. Nasr, Alessandro Bausani, Raimondo Pannikar, Jacob Neusner, Geertz. Eliade continua: „Dintre savanţii mai degrabă tineri, însă foarte promiţători, voi numi aici doar doi, care-mi sînt şi prieteni: Bruce Lincoln şi Ioan Culiano"[2].

La sfîrşitul anului 1980, proiectul *Enciclopediei religiei* părea să se fi pus cu adevărat în mişcare. La 29 decembrie, Claude Conyers a trimis fiecărui membru al comitetului editorial un pachet voluminos ce conţinea

---

1. „I take it for granted that we all agree on the structure and style of the articles. 1) We must insist that the authors center on the most relevant facts and on the essential ideas. That is to say, we must *not* model ourselves on Hastings *ERE*. 2) We assume that the *Encyclopedia* will reflect all the creative methodological approaches of cultural anthropology, history and phenomenology of religion, sociology and psychology of religion. However, we must not forget that the general orientation is «hermeneutical» and not «reductionistic». For instance, it will be irrelevant to inform the reader that *lingam* worship is another example of the «phallic cults». The reader will expect to find out the *meanings* of such worship for the Indian devotees." Scrisoarea circulară, în întregimea ei, se găseşte în acceaşi arhivă, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/Outgoing 1980".
2. „Among the rather young but very promising scholars I will name only two here who are my friends: Bruce Lincoln and Ioan Culiano." Documentul se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/Outgoing 1980".

o scrisoare circulară a profesorului Eliade, comentariile editurii asupra scrisorii cu pricina, precum şi un set de instrucţiuni precise referitoare la maniera de lucru în următoarele luni. Astfel, Mircea Eliade, Charles E. Smith şi Claude Conyers le-au solicitat membrilor comitetului editorial să pună la punct un sistem de articole referitoare la teritorii clar separate, împreună cu religiile corespunzătoare (conform primului bloc de articole, A, istorico-geografice). Membrii comitetului urmau să trimită listele de articole în săptămînile următoare, iar editorii newyorkezi se însărcinau a le expedia mai departe, la Chicago, pentru a fi revăzute şi comentate de către Eliade însuşi[1].

Mircea Eliade avea să compileze o listă cu articole pentru blocul B al *Enciclopediei religiei* („instituţii, ritualuri, concepţii religioase") la începutul anului 1981[2]. Dreptul de a-şi selecta propriii săi colaboratori, mărturie a statutului de necontestat dobîndit de Mircea Eliade în lumea academică americană la începutul anilor 80, avea să fie o ocupaţie constantă a sa vreme de cîţiva ani buni după acea scrisoare din 27 noiembrie 1980. Bunăoară, la 2 februarie 1981, el mărturiseşte în jurnalul său că după ce trecuse la planificarea articolelor din blocul B al *Enciclopediei religiei* („instituţii, ritualuri, concepţii religioase"), se străduia să-i caute pe cei mai potriviţi colaboratori, fără a-şi ascunde preferinţele pentru savanţii europeni mai curînd decît americani[3]. La scurt timp după ce a aşternut notiţa cu conţinutul de mai sus în jurnalul său intim, Eliade i-a trimis lui Claude Conyers o listă provizorie a articolelor din blocul B, în număr de 420, totalizînd aproape 1,6 milioane de cuvinte[4].

După doi ani de la propunerea iniţială, întîlnirile cu comitetul de editori principali (Charles J. Adams, Joseph M. Kitagawa, Martin E. Marty, Richard P. McBrien, Jacob Needleman, Robert M. Seltzer) par a fi intrat într-un soi de rutină editorială, însă, după cum notează în jurnalul său la data de 10 octombrie 1981, lui Eliade îi mai rămînea să

---

1. Scrisoare a lui Claude Conyers către membrii comitetului editorial al *Enciclopediei religiei*, datată 29 decembrie 1980 (o copie i-a fost trimisă lui Mircea Eliade), actualmente în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/Outgoing 1980".
2. Scrisoare a lui Mircea Eliade către Claude Conyers din 9 ianuarie 1981, în prezent în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/Outgoing 1980".
3. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II (1970-1985), *op. cit.*, p. 408.
4. Scrisoare a lui Claude Conyers către Mircea Eliade din 17 februarie 1981, aflată în prezent în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/Outgoing 1980".

decidă numărul de cuvinte rezervat fiecărui articol, iar munca de a găsi cei mai potriviţi colaboratori era departe de a fi luat sfîrşit. Cu toate acestea, Eliade nu îşi poate opri satisfacţia la gîndul că „*Enciclopedia* va fi cu adevărat o operă internaţională", la care vor scrie „savanţi de pe toate continentele". Mai mult de-atît, Eliade se bucură la gîndul că vor colabora la *Enciclopedie* savanţi nu doar din Europa occidentală, ci şi din „Rusia, România, Ungaria şi Polonia"[1]. 3 ani mai tîrziu, în 1984, Claude Conyers şi Mircea Eliade puteau nutri ambiţia de a-i fi invitat pe *toţi* istoricii importanţi ai religiilor din lume să ia parte la redactarea *Enciclopediei*. Astfel, la 2 aprilie 1984, Claude Conyers îi scrie lui Eliade pentru a-i comunica o serie de date statistice referitoare la autorii articolelor incluse în *Enciclopedie* pînă la acea dată: 60 % dintre colaboratori proveneau din America de Nord, iar 40 % din Europa (52 din Franţa, 22 din Germania de Vest, 15 din Italia, 15 din Olanda, nimeni însă din Spania – Eliade îşi propune să corecteze această lacună, într-o scrisoare din 13 aprilie 1984)[2].

Sfîrşitul anului 1981 îl găseşte pe Eliade trudind, împreună cu noul său asistent, profesorul Lawrence E. Sullivan, nu numai la stabilirea detaliilor legate de totalitatea articolelor din blocul B, ci şi, potrivit unei scrisori circulare a lui Claude Conyers către editorii *Enciclopediei*, de pe 20 noiembrie 1981, la planificarea unităţilor de articole din blocul C, după cum urmează: metodologie, artele şi religia, ştiinţele şi religia, societatea şi religia, probleme contemporane[3]. Deşi în 1980 şi mare parte din anul 1981, editorii *Enciclopediei* nu se deciseseră încă asupra conţinutului articolelor din blocul C, în 1982 ei au optat să acorde, în acest spaţiu editorial, un loc generos relaţiilor dintre religie şi curentele filosofiei occidentale, astfel încît elanul iniţial al lui Eliade de a muta centrul de atenţie de la lumea vestică la religiile „primitive" să fie oarecum echilibrat printr-o tratare coerentă şi elaborată a concepţiei filosofice occidentale asupra ideilor religioase[4].

---

1. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, *op. cit.*, p. 423.
2. Ambele scrisori se găsesc în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosarul „Encyc. of Religion Incoming/Outgoing 1983-1984".
3. Scrisoare a lui Claude Conyers către editorii *Enciclopediei religiei* de pe 20 noiembrie 1981, aflată în arhiva citată *supra*, cutia 7, dosarul „Encyclopedia of Religion – Correspondence".
4. Scrisoare a lui Claude Conyers către Mircea Eliade din 29 decembrie 1982, aflată în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosarul „Encyc. of Religion Incoming/Outgoing 1980-1983".

Istorie şi fenomenologie, metodă şi artă

Efortul intens al lui Mircea Eliade de a pune laolaltă savanţi europeni şi americani, într-o schemă editorială alcătuită în funcţie de erudiţia sa vastă şi de metodologia pusă la punct încă din 1950-1960, a făcut ca, în mai 1983, structura *Enciclopediei* să fie aproape identică celei finale, din 1988.

Sarcina de a scrie o introducere formală la *Enciclopedia religiei* i-a revenit, după dispariţia lui Eliade în aprilie 1986, lui Joseph M. Kitagawa, colegul şi prietenul său de la Divinity School începînd cu data venirii acestuia la Chicago : 1 octombrie 1956. Kitagawa reaminteşte condiţiile impuse de colegiul editorial tuturor colaboratorilor la *Enciclopedie :* ei urmau să ofere cititorului neavizat cele mai noi informaţii din cîmpul lor de cercetare, o istorie succintă a interpretărilor date acestei informaţii în ultimele două veacuri, precum şi paradigma general acceptată a momentului[1]. Colegiul editorial le-a cerut colaboratorilor la *Enciclopedie* să se distanţeze de modelul precedentei enciclopedii a religiei în limba engleză[2], care acorda o importanţă copleşitoare aspectului teologic şi filosofic al religiilor, şi să urmeze modelul lui Joachim Wach, predecesorul lui Eliade la Divinity School, care face o clară distincţie între dimensiunile teoretică (mituri, dogme, idei), practică (ritualuri şi sacramente) şi sociologică (dinamica grupurilor sociale) ale religiei[3].

---

1. Joseph Kitagawa, „Foreword", p. xiii.
2. James Hastings, *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1926, retipărită la New York în 1955.
3. Joachim Wach a pledat împotriva izolaţionismului teologic şi filosofic încă din 1924, în *Religionswissenschaft : Prolegomena zu ihrer wissenschafts-theoretischen Grundlegung* (Leipzig, J.C. Hinrichs), carte tradusă în engleză în 1988, sub titlul „The History of Religions. Theoretical Prolegomena to Its Foundation as a Scholarly Discipline", în volumul *Introduction to the History of Religions*, editat de Joseph Kitagawa şi Gregory D. Alles, New York, Macmillan Publishing Company (pp. 1-150). Vezi, mai cu seamă, capitolul III, intitulat „The Branches of the History of Religions" (pp. 53-79). Desigur, distincţiile acestea reprezintă mai degrabă vestigiile unei separaţii a disciplinelor academice la începutul secolului XX, cu neputinţă de păstrat în prezent, deoarece dinamica grupurilor religioase este exprimată nu doar cu ajutorul aşa-zisei dimensiuni teoretice, ci şi prin intermediul practicilor ritualice.

Drept urmare, Eliade şi echipa sa de colaboratori principali au decis să introducă în *Enciclopedie* trei categorii diferite de articole. Iată cum arăta structura enciclopediei în mai 1983 : blocul A („Religiile") conţine 16 unităţi, între care ultimele 3 dedicate „locurilor sacre", „zilelor şi anotimpurilor sacre" şi „obiectelor rituale" ; blocul B („Studiul religiei") conţine patru unităţi („fenomene", „teorii şi instrumente conceptuale", „metode de studii", „istorii ale studiului") – constituind, iniţial, nucleul gîndirii fenomenologice a lui Eliade, blocul B a sfîrşit prin a reprezenta, în chip autoritar, starea de fapt a metodologiei în studiile religioase la apogeul epocii Eliade –, iar ultimele două blocuri, C („Religie şi filosofie") şi D („Religie şi cultură") conţin trei unităţi („artele", „ştiinţele" şi „societatea").

În viziunea lui Kitagawa din 1987, prima categorie (blocul A) reflectă efortul clar al editorilor de la Chicago de a conferi *Enciclopediei* o limpede dimensiune iniţială istorică, fiind dedicată unor „comunităţi religioase şi tradiţii specifice", deopotrivă „majore" („hinduism, buddhism, iudaism, creştinism şi islamism") şi „minore" („societăţile tradiţionale africane, grupurile aborigene australiene, culturile mezoamericane şi altele"). Cea de-a doua categorie de articole (blocul B) reflectă orientarea vădit fenomenologică a cercetării eliadiene şi tratează marile subiecte ale istoriei religiei complet desprinse de contextul lor politico-social iniţial : „viaţa de după moarte, mit, ritual şi simbol". Ultima categorie (blocurile C şi D) reflectă încrederea colegiului de editori în viabilitatea cîmpului de cunoaştere acoperit de „istoria religiilor", adoptă o atitudine vădit anti-deterministă şi analizează relaţiile dintre religie şi alte teritorii ale culturii (drept, ştiinţă, arte)[1].

În plus, sfîrşitul volumului 16 al *Enciclopediei* îi oferă cititorului o prezentare sinoptică a tuturor subiectelor incluse[2]. Prezentarea sinoptică este împărţită în două părţi distincte : „Religiile" şi „Istoria religiei". Secţiunea dedicată religiilor conţine lista a 44 de grupuri importante de religii[3], pe cîtă vreme secţiunea dedicată istoriei religiei este împărţită în

1. Joseph M. Kitagawa, „Foreword", p. xv.
2. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 16, pp. 97-127.
3. Religiile tradiţionale africane, religiile afro-americane, religiile altaice, religiile antice ale Orientului Apropiat, religiile arctice, religiile aborigene australiene, religia baltică, buddhism, religiile insulelor Caraibe, religia celtă, religia chineză, creştinism, religia egipteană, tradiţiile europene, religia germanică, religia greacă, religiile elenistice, hinduism, religiile indiene, religiile indo-europene, religiile Asiei interioare, religiile iraniene, Islamul, religia israelită, jainismul, religia japoneză, iudaismul, religia

3 subsecţiuni principale : „Fenomene religioase", „Artă, ştiinţă şi societate" şi „Studiul religiei". Grupul de articole „Fenomene religioase" reflectă poate cel mai bine atît orientarea transistorică a disciplinei numite „istoria religiei", cît şi preocuparea lui Eliade pentru motive şi simboluri general umane, deoarece adăposteşte acele „articole despre obiecte, simboluri, practici, credinţe, teme şi motive care pot fi observate *transregional*, adică sînt elemente ale mai multor tradiţii religioase. De regulă, un astfel de articol descrie un fenomen pe care membrii feluritelor tradiţii religioase l-ar recunoaşte ca făcînd parte din viaţa religioasă"[1]. Subsecţiunea „Artă, ştiinţă şi societate" conţine articole ce explorează conexiunile dintre religie şi cele trei forme de manifestare a culturii umane mai sus menţionate, iar subsecţiunea „Studiul religiei" analizează, pe rînd, istoricul studiului religiei, metodele folosite[2], raporturile dintre filosofie şi religie[3], termenii

---

coreană, religia mandeană, religiile indigene ale Americii Centrale, religiile Mesopotamiei, religii noi şi grupări moderne, religiile indigene ale Americii de Nord, religiile Oceaniei, religiile preistorice, religia romană, sikhism, religia slavă, religiile indigene ale Americii de Sud, religiile Asiei de Sud-Est, religia tracă, religiile tibetane, religiile uralice, zoroastrismul. Fiecare intrare din această secţiune conţine un număr impresionant de articole principale, articole secundare şi, uneori, o listă de biografii.

1. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 16, p. 120.
2. Articolul principal este intitulat „Studiul religiei – probleme de metodologie", iar următoarele articole secundare sînt oferite cititorului pentru a întregi perspectiva metodologică a *Enciclopediei :* „Antropologie, etnologie şi religie", „Arheologie şi religie", „Clasificarea religiilor", „Metoda comparativ-istorică", „Mitologia comparată", „Religia comparată", „Ecologie", „Etnoastronomie", „Evoluţionism", „Hermeneutică", „Istoriografie", „Istoria religiilor", „Kulturkreiselehre", „Şcoala britanică a mitului şi ritualului", „Literatura periodică", „Fenomenologia religiei", „Filosofia religiei", „Psihologia religiei", „Lucrări de referinţă", „Religionsgeschichtliche Schule", „Studiile despre ritual", „Sociologia religiei", „Structuralismul", „Teologia", „Teologie comparată", „Women's Studies".
3. Deşi unele articole aparţin în mod natural acestei secţiuni, precum „Dualism", „Existenţialism", „Dumnezeu", „Raţiune", „Nominalism", „Adevăr", altele se găsesc aici datorită unei anumite taxonomii caracteristice primei jumătăţi a secolului XX : „Gnosticism" (împărţit în trei subcapitole : „Gnosticism de la origini pînă în Evul Mediu", „Gnosticism din Evul Mediu pînă în prezent" şi „Gnosticism ca erezie creştină"), „Hermetism", „Ocultism" şi „Teurgie".

academici folosiţi în studiul religiei[1], precum şi pe cei mai importanţi savanţi din acest domeniu[2].

Deşi Joseph M. Kitagawa recunoaşte imposibilitatea izolării fenomenelor pur religioase şi, în acelaşi timp, descrie *Enciclopedia religiei* ca situîndu-se pe linia fină de demarcaţie dintre semnificaţiile teologice şi soteriologice ale religiei şi cele istorice, sociologice, antropologice şi culturale, el anunţă că echipa de redactori principali nu a renunţat defel la „dogma" eliadiană a ireductibilităţii sacrului, teză care a devenit foarte controversată în ultimul deceniu al secolului XX.

*

Întorcîndu-ne înapoi la anul de graţie 1982, descoperim că Eliade, îndemnat probabil de Editura Macmillan din New York, a redactat un manual al colaboratorilor la *Enciclopedie* în care, păstrîndu-şi acelaşi ton programatic din prima sa scrisoare circulară, din noiembrie 1980, anunţa că „am planificat această lucrare în multiple volume de o atare manieră încît conţinutul ei – o combinaţie neobişnuită de articole istorice şi descriptive, prezentări sintetice şi eseuri interpretative – va interesa, cu siguranţă, deopotrivă marele public şi pe specialist. Intenţionăm să facem din *Enciclopedia religiei* cartea fundamentală de referinţă pentru studiile religioase, la fel de folositoare studentului şi profesorului"[3].

---

1. Printre aceştia se găsesc mulţi termeni creaţi, reformaţi, inventaţi ori pur şi simplu privilegiaţi de către Eliade însuşi, ca de exemplu „Axis mundi" (termen pe cît de drag lui Mircea Eliade, pe atît de contestat la sfîrşitul anilor 80 şi în ultimul deceniu al secolului XX – v. Jonathan Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, capitolul 1), „Cosmologie", „Hierofanie", „Sacru şi profan", „Spaţiu sacru", „Timp sacru", „Şamanism".
2. Citez doar cîteva dintre numele acestor savanţi cărora le-au fost dedicate articole întregi în *Enciclopedia religiei*: Franz Boas, Ernst Cassirer, Auguste Comte, Ananda Coomaraswamy, Henry Corbin, Émile Durkheim, Mircea Eliade, E.E. Evans-Pritchard, James G. Frazer, Sigmund Freud, Arnold van Gennep, Marcel Granet, fraţii Grimm, René Guénon, Adolf von Harnack, Jane E. Harrison, James Hastings, J.G. Herder, Edmund Husserl, William James, C.G. Jung, Károly Kerény, Gerardus van der Leeuw, Bronislaw Malinowski, Louis Massignon, Marcel Mauss, Rudolf Otto, Raffaele Pettazzoni, Ernest Renan, Erwin Rohde, Albert Schweitzer, Nathan Söderblom, Herbert Spencer, C.P. Tiele, Giuseppe Tucci, Victor Turner, Joachim Wach, Max Weber, Henrich Zimmer.
3. „We planned this multivolume in such a way that its content – an unusual combination of historical and descriptive articles, synthetic presentations,

„Nu mă aşteptam la o asemenea salahorie..."

Invitaţiile pentru scrierea articolelor din blocul B, dedicat istoriei religiei în maniera generos comparativistă dezvoltată de Mircea Eliade la Divinity School din Chicago, au fost trimise în lumea largă de către echipa editorială de la New York în cursul anilor 1982 şi 1983, însă chiar dacă unele articole au început să sosească în anul imediat următor (1984), editorii s-au trezit curînd într-o mare încurcătură : puţini erau istoricii religiilor care să posede fie erudiţia lui Eliade, fie îndrăzneala metodologică de a se angaja într-un studiu comparat al unui motiv sau subiect din mai multe tradiţii religioase. Mai mult de atît, descoperind că Mircea Eliade era poate singurul savant eliadian desăvîrşit din comitetul de redacţie al *Enciclopediei*, în ianuarie 1983 Claude Conyers se hotărăşte să sporească apetitul comparativistic al echipei şi încearcă să o convingă pe Mary Douglas[1] să devină membru al comitetului de redacţie. Întîlnind un refuz politicos, dar hotărît din partea lui Mary Douglas, Claude Conyers decide să o invite pe Annemarie Schimmel[2].

---

and interpretive essays – cannot fail to interest both the general reader and the specialist. We intend to make *The Encyclopedia of Religion* the basic reference book for religious studies, equally useful to the student and the teacher." („Contributors' Manual, Foreword by Mircea Eliade", document aflat în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosarul „Encyclopedia of Religion, Block B, list of contributors proposed by M.E.", probabil 1982-1983.)

1. Fostă profesoară de antropologie socială la London University, Mary Douglas este autoarea cîtorva volume de importanţă majoră în ştiinţele sociale : *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London-New York, Routledge, 2002 [1966]), *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (London, Barrie & Rockliff the Cresset P., 1970) şi *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology* (London-New York, Routledge, 1999, ed. a II-a).
2. Autoare a aproape 100 de cărţi şi monografii despre Islam, Annemarie Schimmel (1922-2003) a predat la universităţile din Marburg, Ankara, Bonn, cît şi la Harvard Divinity School (1967-1992). Claude Conyers îl înştiinţează pe Mircea Eliade de refuzul lui Mary Douglas şi intenţia de a o invita pe Annemarie Schimmel să devină membru plin al echipei editoriale într-o scrisoare datată 4 februarie 1983 şi aflată în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar intitulat „The Encyclopedia of Religion, Incoming/ Outgoing 1980-83".

Imediat ce Annemarie Schimmel acceptă invitaţia editorului newyorkez, la 23 februarie 1983, Claude Conyers o roagă să propună cît mai mulţi (şi pricepuţi) colaboratori pentru articolele comparativiste ale blocului B. La 28 februarie, împărtăşindu-i lui Joseph M. Kitagawa, alt vechi adept al Şcolii germane de istorie a religiei, vestea bună a asocierii Annemariei Schimmel la echipa editorială, Claude Conyers mărturisea că blocul B poseda o structură nu prea bine stabilită şi se găsea în mare nevoie de colaboratori experţi în metodele comparative dezvoltate de Eliade în studiul religiei[1]. În plus, o lună mai tîrziu, Conyers stabileşte o întîlnire de lucru pentru 22 aprilie 1983, la care Schimmel, Eliade, Kitagawa şi Sullivan urmau să discute articolele din prima secţiune a blocului B, anume „Fenomene în studiul religiei"[2].

Temele de istorie a religiilor erau cel mai greu de acoperit, din cauza lipsei specialiştilor în domeniu. Slăbiciunea „istoriei religiilor" ca şcoală şi grup academic în acest loc se vădeşte: puţini au fost cei care să se aventureze să-l urmeze pe Eliade în expediţia sa comparatistă, fie din lipsa unei pregătiri academice potrivite, fie pentru că nu credeau acest lucru realizabil. Astfel, cooptarea Annemariei Schimmel în echipă era privită cu speranţa îmbunătăţirii blocului B, deoarece celor mai buni studenţi, discipoli şi colegi ai lui Eliade (Kees W. Bolle, Bruce Lincoln, Jonathan Z. Smith, Zwi Werblowsky şi Ioan Petru Culianu)[3] li se ceruse

---

1. Claude Conyers către Joseph M. Kitagawa (28 februarie 1983), anunţîndu-l că Annemarie Schimmel a acceptat să facă parte din elita editorilor asociaţi, adaugă: „Block B continues to be the most indefinite part of our plans, and the most in need of attention in terms of identifying potential contributors." Scrisoarea se găseşte în aceeaşi arhivă citată *supra*, cutia 7, dosarul „Encyclopedia of Religion – Correspondence".
2. Ambele scrisori ale lui Claude Conyers către Annemarie Schimmel, din 23 februarie şi 29 martie 1983, se găsesc în arhiva citată *supra*, cutia 7, dosarul „Encyclopedia of Religion - Correspondence".
3. De exemplu, e lesne de presupus că Kees W. Bolle, fost student al lui Mircea Eliade, a preluat cîte ceva din sarcina editorială şi auctorială a maestrului său, redactînd articolele „Animism şi animatism", „Cosmologie" (articol general), „Soartă", „Hieros gamos" şi „Mit" (articol general). De asemenea, Bruce Lincoln, considerat de Eliade a fi, alături de Culianu, unul dintre cei mai dăruiţi istorici ai religiilor din generaţia sa, în prezent la Divinity School din Chicago, a scris articolele despre „Băuturi", „Cattle", „Dezmembrare", sub-articolul „Mituri şi simbolism" din cadrul articolului „Corpul omenesc", „Religiile indo-europene" (articol general), sub-articolul „Iniţierea femeilor" din cadrul articolului

să scrie un număr impresionant de articole din perspectiva comparativistă a istoriei religiei[1].

Colaboratorii internaţionali ai lui Eliade nu întîrzie să se aştearnă la lucru, iar în 1983 articolele par a sosi la Chicago din belşug, de vreme ce 20 noiembrie al acelui an îl găseşte pe Eliade citind şi corectînd contribuţiile acestora[2], operaţie editorială care continuă şi în anul următor, potrivit adnotărilor trecute în jurnalul eliadian la data de 21 februarie 1984[3].

În luna mai a aceluiaşi an, Eliade, deşi copleşit de volumul imens al travaliului editorial, are aerul de a se declara mulţumit, pentru moment, cu soiul acesta de muncă intelectuală[4], pe care pare a o considera un fel de punere în ordine pentru posteritate a metodelor şi conceptelor istoriei religiei, aşa cum a fost aceasta predată vreme de aproape trei decenii la Divinity School din Chicago. Astfel, chiar înainte de a începe lucrul propriu-zis la *Enciclopedie*, la 21 august 1979, Eliade ştie că profesorii de la Chicago nu vor găsi defel înţeleaptă decizia sa de a se angaja, la peste 70 de ani, într-o întreprindere editorială de asemenea dimensiuni[5].

„Iniţiere" şi „Război şi războinici" (articol general). Jonathan Z. Smith, profesor la Chicago University, însă nu în cadrul Divinity School, a redactat articolele „Vîrstele lumii", „Zei care mor şi revin la viaţă", „Epoca de aur" şi „Somn". Zwi Werblowsky, profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim, a redactat următoarele articole: „Antropomorfism", „Eshatologie" (articol general), „Yosef Karo", „Lumină şi întuneric", sub-articolul „Mesianism iudaic" din cadrul articolului „Mesianism", „Politeism", „Shabbetai Tsevi" şi „Transmigraţie". Articolele lui Ioan Petru Culianu vor fi discutate pe larg în a doua parte a acestei postfeţe.

1. Conform unei scrisori a lui Claude Conyers de la 3 august 1984, adresată lui Kees W. Bolle (fost student al lui Eliade, la acea vreme profesor în departamentul de istorie de la University of California din Los Angeles); documentul se află în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosarul „Encyc. 1984".
2. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II (1970-1985), *op. cit.*, p. 445.
3. *Ibidem*, p. 448.
4. *„24-26 Mai [1984]* Corectez articolele pentru *Enciclopedie*: am primit, zilele trecute, vreo trei kilograme. Sunt, totuşi, mulţumit de această muncă; nu cred ca aş fi putut face *altceva*, mai personal. De cîteva zile mă zbat să termin contribuţia mea la articolul despre androginism, pe care îl voi semna împreună cu Wendy O'Flaherty" – v. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II (1970-1985), *op. cit.*, p. 458; originalul se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 59, dosar intitulat „Journal 1978-79 – dactylo".
5. Mircea Eliade, *idem*, p. 392.

Mai mult chiar, la 21 martie 1981, cînd Bruce Lincoln nu ezita să-i comunice fostului său profesor că a făcut o mare greşeală acceptînd poziţia de editor şef al *Enciclopediei*, Eliade face din nou apel la un sistem de simboluri şi notează că „sacrificiul" său „are un sens profund"[1]. Trei ani mai tîrziu, la 1 iunie 1984, Eliade avea să-i dea parţial dreptate lui Bruce Lincoln, mărturisind că nu se aşteptase la un asemenea volum de muncă („Nu mă aşteptam la o asemenea salahorie, atunci cînd am acceptat postul de *Editor-in-Chief*"), însă reuşeşte să găsească un motiv de mîndrie auctorială şi în aceasta: „*Enciclopedia Religiei* va fi *aproape* la fel cum am închipuit-o"[2]. Nota aceasta de optimism editorial scade simţitor la 24 septembrie 1984, cînd Eliade începe să citească varianta finală a articolelor. O nuanţă de amărăciune se face simţită în tonul lui, trădînd faptul că bătrînul istoric al religiilor nu părea a fi pe deplin mulţumit de rezultatele muncii sale de coordonator al *Enciclopediei*. El consemnează în jurnal că a parcurs doar o parte din materialele celor 16 volume finale ale *Enciclopediei* şi nu a fost întotdeauna de acord cu punctul de vedere al autorilor aleşi de el însuşi. În plus, pe aceeaşi pagină, Eliade îşi exprimă speranţa că Editura Macmillan va ţine întreaga arhivă la îndemîna viitorilor istorici, ce vor avea astfel posibilitatea de a evalua contribuţia sa[3].

Munca de editor şef şi coordonator al *Enciclopediei* pare să fi continuat pentru Eliade şi în anul 1985. Deşi consemnează în jurnal la data de 9 februarie că a aruncat la coş o mare cantitate de maculatură, 20 de dosare burduşite şi 5 pachete de articole trimise de colaboratorii săi, o lună mai tîrziu, la 14 martie, tot el notează că editorii din New York îi trimit la fiecare două săptămîni un număr substanţial de articole[4]. Eliade nu mai pare a fi doborît de munca imensă, îşi ia în serios rolul de editor şef al proiectului, citind, evaluînd şi corectînd în jur de 40 pînă la 50 de pagini dactilografiate în fiecare seară, după cum mărturiseşte în jurnal la data de 1 mai 1985. În plus, aşa cum avea să noteze în acelaşi jurnal două săptămîni mai tîrziu, Eliade dorea să mai scrie pînă în luna decembrie trei articole pentru *Enciclopedie*, precum şi introducerea[5].

Către sfîrşitul anului 1985, Mircea Eliade a predat articolele sale pentru *Enciclopedia religiei*, în februarie 1986 a primit plata pentru ele,

---

1. *Ibidem*, pp. 410-411.
2. *Ibidem*, p. 459, cu originalul în arhiva citată *supra*, cutia 59, dosar intitulat „Journal 1978-79 - dactylo".
3. *Ibidem*, p. 472.
4. *Ibidem*, pp. 493, 497.
5. *Ibidem*, pp. 503, 505.

iar în primăvara aceluiaşi an, o nouă rată de 5000 de dolari pentru coordonarea enciclopediei[1]. În cele din urmă, la 22 martie 1986, cu o lună înainte de a se stinge din viaţă, Mircea Eliade i-a trimis lui Claude Conyers o primă variantă a prefeţei, text pe care l-am analizat succint în deschiderea acestei postfeţe.

Reacţii la *Enciclopedia religiei*

Lumea academică de limbă engleză a reacţionat în chipuri diferite la o lucrare de o asemenea anvergură, mergînd de la aprobare entuziastă la o primire reţinută şi sfîrşind prin a o întîmpina uneori cu o severă critică la adresa metodologiei eliadiene. Voi încerca în continuare să ilustrez cîteva dintre poziţiile prezentate mai sus, trecînd în revistă reacţiile la *Enciclopedie* apărute în anii 1988-1990.

The Journal of Religion, publicaţie a Universităţii din Chicago, a rezervat, în 1990, un număr întreg recenziilor dedicate unor secţiuni din noua *The Encyclopedia of Religion*, apărută sub directa coordonare a lui Mircea Eliade, la patru ani de la dispariţia acestuia. Cele opt articole/recenzii ocupă mai bine de 100 de pagini din corpul revistei şi sînt, fără excepţie, deosebit de apreciative la adresa noii enciclopedii, poate şi pentru că unii dintre recenzenţi se regăsesc pe lista colaboratorilor lui Eliade[2].

---

1. Scrisoare a lui Beverly Moon (Senior Editor Assistant) din 29 ianuarie 1986 către Mircea Eliade, păstrată în arhiva citată *supra* de la Regenstein Library, cutia 31.
2. *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, conţine următoarele articole: Lawrence E. Sullivan, „Circumscribing Knowledge. Encyclopedias in Historical Perspective", pp. 315-339; Eric J. Sharpe, „The Study of Religion in the *Encyclopedia of Religion*", pp. 340-352; Larry D. Bouchard, „The Arts and the Knowledge of Religion", pp. 353-367; John S. Strong, „From Abhinavagupta to Zen", pp. 368-381; Robin W. Lovin şi Todd David Whitmore, „Ethics in the Context of Moral Life. A Review of Select Articles in the *Encyclopedia of Religion*", pp. 382-391; Robert L. Cohn, „Judaism in the *Encyclopedia of Religion*", pp. 392-402; Peter Antes, „Islam in the *Encyclopedia of Religion*", pp. 403-411; Carl-Martin Edsman, „Religious Phenomena", pp. 412-431. Dintre aceşti nouă autori de recenzii, Lawrence E. Sullivan, Eric J. Sharpe, John S. Strong, Robert L. Cohn şi Carl-Martin Edsman se regăsesc printre colaboratorii lui Mircea Eliade la *Encyclopedia of Religion*.

Într-un articol remarcabil („Circumscribing Knowledge. Encyclopedias in Historical Perspective"[1]), Lawrence E. Sullivan[2] analizează formarea enciclopediei ca sumă totală a cunoaşterii omeneşti la un moment istoric dat, urmărind în mod subtil şi detaliat dezvoltarea ideii de enciclopedie în Occident de la mediu de circulaţie polemică a ideilor religioase între cercurile protestante şi cele catolice pînă la enciclopedie ca mijloc de propagare a ideilor şi identităţilor naţionale[3]. După ce trece în revistă încercările de depozitare a cunoştinţelor despre mituri şi ritualuri în felurite enciclopedii, Lawrence E. Sullivan aminteşte greutăţile întîmpinate în etapele procesului de „facere" a *Enciclopediei* coordonate de Eliade, legate, în mare măsură, de imposibilitatea de a găsi istorici ai religiilor capabili să trateze fenomenele religioase aparţinînd diferitor tradiţii dintr-o perspectivă sincronică, apoi prezintă structura, în patru părţi, a proiectului, precum şi succesul demersului final al lui Eliade: „Mesajul transmis de Eliade prin intermediul structurii şi conţinutului enciclopediei sale este clar: experienţele religioase – chiar şi experienţele acelor comunităţi ce ne pot apărea ca fiind îndepărtate sau stranii – şi căile creatoare în care fiinţele umane înţeleg aceste experienţe *au contribuit la devenirea noastră, a ceea ce sîntem astăzi, şi astfel, la urma urmei, ele fac parte din propria noastră istorie*"[4].

Entuziasmul lui Eric J. Sharpe[5] este mult mai moderat decît cel al lui Lawrence E. Sullivan. Deşi nu se îndoieşte că *Enciclopedia* „va avea

---

1. Lawrence E. Sullivan, „Circumscribing Knowledge. Encyclopedias in Historical Perspective", *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, pp. 315-339.
2. Profesor la Harvard University, acum ca şi pe vremea cînd a lucrat ca asistent direct (cu titlul de „editor asociat") al lui Eliade la realizarea *Enciclopediei*, Lawrence E. Sullivan este autorul unei lucrări importante despre religiile Americii de Sud: *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* (New York, Macmillan, 1988).
3. L.E. Sullivan, *loc. cit.*, pp. 323-332.
4. *Ibidem*, p. 339; italicele din finalul citatului îmi aparţin – ele semnalează faptul că Sullivan citează din prefaţa lui Eliade la *Enciclopedia religiei*, p. xii.
5. Profesor la Universitatea din Sydney, Australia, la data redactării articolului din *The Journal of Religion*, Eric J. Sharpe (1933-2000) este autorul, printre altele, a două volume importante pentru istoria studiului religiei în ultimele două secole: *Comparative Religion. A History* (London, Duckworth, 1975), şi *Nathan Söderblom and the Study of Religion* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990). Sharpe a contribuit la *Enciclopedia religiei* cu următoarele articole: „Brandon, S.G.F",

parte de o viaţă lungă şi plină de folos oriunde religia este studiată în chip serios", devenind astfel depozitul exhaustiv de cunoştinţe despre religie al generaţiei sale[1], Sharpe observă, în treacăt, că unele articole ar merita rescrise într-o engleză mai acceptabilă şi/sau scurtate cu cel puţin o treime[2]. Ţinta criticii lui Sharpe este articolul despre „Folclor" din *Enciclopedia religiei*[3], „deopotrivă o dezamăgire şi o enigmă" pentru el. Recenzentul găseşte că articolul este învechit din punct de vedere metodologic şi sugerează că autorul român a speculat atît nostalgia eliadiană a paradisului, cît şi accentuarea excesivă a „culturii primitive" în scrierile profesorului de la Chicago, vorbind despre societăţi agrare situate în afara timpului, „ca şi cum revoluţia industrială nu ar fi survenit defel pentru a distruge tiparele [*patterns*] însămînţării şi recoltei, ale verii şi iernii"[4].

În acelaşi text, discutînd articolul lui Douglas Allen („Phenomenology of Religion"), Sharpe critică lipsa de perspectivă din istoriografia fenomenologiei religiei, termen pe care de altfel nu-l mai găseşte de folos la începutul anilor 1990, şi notează: „Merită să reflectăm asupra felului în care articolele despre «metodă» din *ER* tind a naviga în jurul lui Otto şi Eliade şi a se întoarce în mod constant la ei"[5].

John S. Strong aplaudă locul special dobîndit de religiile Asiei în noua *Enciclopedie a religiei*, loc datorat în mare parte criteriilor geografice folosite în analiza diferitelor tradiţii, rituri, practici şi biografii religioase ale continentului cu pricina, neuitînd totuşi să noteze mai puţin atenta acoperire a „relaţiilor dintre comunităţile religioase cu instituţiile sociale,

---

„Comparative Religion", „Dialogue of Religions", „James, E.O.", „Manism", „Mannhardt, Wilhelm", „Marett, R.R.", „Preanimism", sub-articolul „Methodological Issues" din cadrul articolului „Study of Religion", precum şi „Tylor, E.B."

1. Eric J. Sharpe, „The Study of Religion in the *Encyclopedia of Religion*", *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, p. 352.
2. *Ibidem*, p. 342.
3. Redactat de Ovidiu Bîrlea, articolul se găseşte în volumul 5 al *Enciclopediei*, pp. 363-70.
4. Sharpe, *idem, loc. cit.*, pp. 344, 350-51, pentru critica articolului lui Ovidiu Bîrlea. Pasajul conţine note de o blîndă ironie, precum următoarea: „Date fiind rădăcinile româneşti ale lui Mircea Eliade şi dorinţa sa profundă de a reafirma valorile reprezentate de cultura din care, pentru mare parte din viaţa sa, a fost exilat, nu e probabil de mirare să aflăm că articolul despre «Folclor» are un autor român" (p. 350).
5. *Ibidem*, p. 346.

politice şi economice"[1]. În aceeaşi serie de recenzii, chiar dacă, în aprecierea articolelor ei de nuanţă etică, Robin W. Lovin şi Todd David Whitmore consideră că noua enciclopedie privilegiază practicile comunităţilor religioase în defavoarea ideilor religioase şi pare a se concentra mai degrabă asupra persoanelor ce trăiesc în felurite tradiţii religioase decît asupra teoriilor savante despre aceste persoane[2], după nici 20 de pagini, Robert L. Cohn felicită maniera în care este tratat iudaismul în aceeaşi enciclopedie, însă nu fără a remarca faptul că evenimentele istorice sînt mai bine reflectate în articole decît ritualurile, ori că instituţiile biblice au primit un loc mai proeminent decît formele mai tîrzii ale religiei iudaice[3].

David Chidester[4] găseşte, într-o recenzie entuziastă din 1988[5], că perspectiva pluralistă, empatică, critică şi exhaustivă a Şcolii de la Chicago reflectată de noua *Enciclopedie a religiei* reprezintă „un tribut internaţional adus operei creatoare, fecunde şi influente a editorului ei general, Mircea Eliade", însă ţine să precizeze că „nu există o singură şcoală de gîndire care să domine cîmpul studiilor religioase"[6]. În acelaşi an, Ninian Smart[7], profesorul căruia Editura Macmillan din Londra îi ceruse în 1979 să coordoneze un proiect paralel pentru o enciclopedie a

1. John S. Strong, „From Abhinavagupta to Zen", *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, p. 380.
2. Robin W. Lovin şi Todd David Whitmore, „Ethics in the Context of Moral Life. A Review of Select Articles in the *Encyclopedia of Religion*", în *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, p. 384.
3. Robert L. Cohn, „Judaism in the *Encyclopedia of Religion*", în *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, p. 402.
4. Profesor de religie comparată la Centrul de Religie al Universităţii din Cape Town, Africa de Sud, David Chidester este autorul, printre altele, al volumului *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville, University Press of Virginia, 1996).
5. David Chidester, „The *Encyclopedia of Religion*", în *Journal of Theology for Southern Africa*, nr. 62, martie 1988, pp. 73-76.
6. *Ibidem*, p. 76.
7. Fost profesor la University of California şi fondator al programului de studii religioase de la Lancaster University, Marea Britanie, Ninian Smart (1927-2001) este autorul şi editorul a peste 30 de volume, dintre care: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs* (London, HarperCollins, 1996), *Beyond Ideology. Religion and the Future of Western Civilization* (London, Collins, 1981) şi *The Phenomenon of Religion* (New York, Herder and Herder, 1973).

religiei, consideră enciclopedia apărută un „avans considerabil" în multe privinţe şi un instrument de lucru indispensabil pentru studenţi, însă nu crede că Eliade a ales cea mai fericită structură pentru această lucrare, deoarece ea „prezintă o înclinare specială către studiile istorice şi nu păstrează un echilibru între vechi şi modern". Ca rezultat al acestui interes pentru dimensiunea strict istorică a religiei (Ninian Smart nu pare a fi deranjat de puternica înclinare fenomenologică a lucrării editate de Eliade), articolele despre religia contemporană sînt „mult mai slabe"[1]. Deşi laudă latura auto-reflexivă a articolelor despre cîmpul studiilor religioase, Ninian Smart găseşte că lucrarea editată de Eliade prezintă un caracter „conservator": „Avansează întrucîtva către studii regionale, însă nu în mod consistent. Păstrează în minte diviziunile moderne ale lumii în state-naţiuni, însă nu face pasul mai radical de a trata religia urmînd aceste diviziuni moderne. Încă mai urmăreşte manierele tradiţionale de gîndire ale filosofiei şi ştiintelor sociale, şi nu integrează abordarea multidisciplinară într-una cu adevărat multi-metodică. Depinde extrem de mult de conceptele şi manierele mai vechi de a împărţi religiile şi lumea, şi nu se aventurează într-o analiză mai largă a perspectivelor asupra lumii [*worldviews*] aflate dincolo de «religii». Este încă entocentrică în anumite privinţe. Tinde să sublinieze interesele lui Eliade, iar acestea nu sînt necesar determinante pentru cîmpul studiului religiei. Poate că ne aflăm la sfîrşitul erei eliadiene şi, recunoscători pentru marile sale contribuţii, ne îndreptăm atenţia către noi întrebări şi teme"[2].

La doi ani de la apariţia *Enciclopediei*, în 1989, Editura Macmillan a publicat o serie de şase cărţi ce conţineau cele mai bune articole din lucrarea coordonată de Mircea Eliade. Două dintre ele, tratînd despre şase catene tematice din blocul B, fenomenologic, au fost editate de Lawrence E. Sullivan. Primul dintre ele, *Death, Afterlife and the Soul*, reproduce articolul „Ascensiune" al lui Ioan Petru Culianu, pe lîngă alte contribuţii, semnate de R.J. Zwi Werblowski, J. Bruce Long, Robert Turcan, Stevan L. Davies, Jan Bremmer şi Julien Ries. Subiectul celui de-al doilea volum editat de Sullivan, *Hidden Truths. Magic, Alchemy and the Occult*, a permis includerea altor trei articole importante semnate de Culianu: „Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent", „Magia în Europa medievală şi renascentistă" şi „Astrologie". Celelalte patru volume reiau cele mai bune articole din blocul A, istoric, al *Enciclopediei*,

1. Ninian Smart, „*The Encyclopedia of Religion*", în *Religious Studies Review*, 14, iulie 1988, pp. 193-199; citatele date mai sus se găsesc la pagina 195.
2. *Ibidem*, p. 197.

respectiv cele despre religiile Asiei –Joseph M. Kitagawa (ed.), *The Religious Traditions of Asia*, şi Joseph M. Kitagawa, Mark D. Cummings (eds.), *Buddhism and Asian History* – religiile Antichităţii – Robert M. Seltzer (ed.), *Religions of Antiquity* – şi despre iudaism – Robert Seltzer (ed.), *Judaism. A People and its History*.

Închei şirul de recenzii la *Enciclopedia religiei* cu o piesă publicată relativ tîrziu, în comparaţie cu cele analizate pînă acum, de Ioan Petru Culianu, anume în primul număr al revistei interdisciplinare *Incognita. International Journal for Cognitive Studies in the Humanities*, al cărei redactor-şef era chiar Culianu însuşi (volumul I a apărut în 1990, recenzia se găseşte la paginile 104-106). Culianu deplînge faptul că Eliade a fost privat, prin moarte, să descopere materialitatea celor 16 volume, admirabile din punct de vedere editorial, care adăpostesc 3 000 de articole, în peste 9 000 de pagini, scrise de peste 1 000 de savanţi din întreaga lume. În continuare, el expune motivele pentru care această lucrare este net superioară atît deja învechitei *Encyclopedia of Religion and Ethics* (publicată, în 13 volume, de James Hastings, între 1908 şi 1926), cît şi mult prea specializatei enciclopedii nemţeşti, *Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (publicată, în 7 volume, la Tübingen, între 1957 şi 1965), şi vorbeşte despre pornirile enciclopedice ale lui Mircea Eliade, care l-au făcut pe acesta să lucreze, în ultimii săi 12 ani de viaţă, la trei mari proiecte : *Enciclopedia religiei*, *Istoria ideilor şi credinţelor religioase* şi *Dicţionarul religiei* (realizat, în final, de Ioan Petru Culianu, cu ajutorul lui Hillary Wiesner). Întorcîndu-se la volumele recenzate, Culianu observă că autorii şi editorii *Enciclopediei* au păstrat vii metoda şi conceptele lui Eliade, modelul perfect al acestei operaţii dovedindu-se a fi articolul „Hierofanie", termen introdus în limbajul academic în 1949, prin publicarea *Tratatului de istorie a religiilor* (în ultimul deceniu, conceptul acesta pur eliadian a fost abandonat în jargonul academic american). Recenzia laudativă şi inevitabil superficială, din cauza subiectului ei deosebit de stufos, a lui Culianu se încheie cu o elegantă renunţare la exhaustivitate, în favoarea invitaţiei la lectură şi studiu: „Este imposibil să se purceadă cu acurateţe la o prezentare a unei lucrări monumentale, precum este *Enciclopedia religiei* ; o prezentare de cea mai mare acurateţe este însăşi *Enciclopedia*" (p. 106).

*

Am prezentat în aceste pagini doar o mică parte (nici măcar jumătate din cele la care am avut acces) a recenziilor dedicate *Enciclopediei religiei* în primii doi ani de la apariţie. Ca impresie generală, reacţiile savanţilor la publicarea celor 16 volume ale lucrării au fost contradictorii, reflectînd structura însăşi a enciclopediei. Aceştia au manifestat bucurie

la primirea unor noi instrumente de cercetare şi predat, conţinînd articole foarte bine scrise şi echilibrate despre religiile majore, precum şi o mare încîntare la descoperirea articolelor de metodologie şi teorie a religiei – un element cu totul nou într-o enciclopediei a religiei. Pe de altă parte însă, nu puţini au fost profesorii care au arătat o anumită frustrare faţă de amestecul de idei interbelice, de nuanţă mistică, şi abordări moderne, mai degrabă analitice, ori pur şi simplu dezamăgire faţă de monopolizarea discursului de către Şcoala de istorie a religiei de la Chicago şi transformarea lucrării într-un manifest al metodei fenomenologice în studiul religiei, într-un moment în care savanţi din Statele Unite, Anglia, Franţa şi Italia începuseră să pună sub semnul întrebării viabilitatea acestei abordări.

Colaborările lui I.P. Culianu la *Enciclopedia religiei* şi alte dicţionare

În scrisoarea circulară către membrii comitetului editorial din 27 noiembrie 1980, Mircea Eliade îi prezenta pe Ioan Petru Culianu şi Bruce Lincoln drept cei mai potriviţi tineri colaboratori la *Enciclopedia religiei*[1], iar de-a lungul următorilor patru ani avea să recurgă deseori la aceşti doi savanţi în formare. Cu cîteva luni înainte de aceasta, în august, după ce Claude Conyers i-a trimis forma definitivă a contractului, iar Eliade a înţeles că nu i se va cere nici un fel de muncă birocratică, profesorul de la Chicago deja îl invitase pe Ioan Petru Culianu să colaboreze la *Enciclopedie*. Cu promptitudine, Culianu alcătuieşte o listă de 45 de articole în realizarea cărora îşi atribuie diferite grade de competenţă, iar la 29 august 1980 îi trimite următoarea scrisoare lui Eliade, de la Groningen: „Alăturat vă mai trimit şi o listă de subiecte pe care le-aş putea aborda pentru Enciclopedia pe care o editaţi. Vă sînt foarte recunoscător că v-aţi gîndit la mine. Am însemnat cu negru articolele pe care le-aş putea eventual redacta, cu roşu pe cele pentru care sînt relativ competent, cu un = la margine pe cele în care îmi recunosc mai multă competenţă; am încercuit cu roşu cifra corespunzătoare articolelor pe care cred că le-aş face bine. Total, 45 de cuvinte. Va rog mult să selectaţi ce mi se poate acorda şi să-mi indicaţi, din oficiu, ce credeţi că aş mai putea face, eu obligîndu-mă să mă achit foarte conştiincios de datorie"[2].

---

1. Scrisoare păstrată în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosar „Incoming-Outgoing 80-83".
2. Originalul scrisorii se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters, 1980-1985".

În cursul anului 1982, alcătuind lista celor mai potriviţi colaboratori pentru blocul B de articole, ce urma să reflecte perspectiva „şcolii" eliadiene prin tratarea unor motive şi subiecte din mai multe tradiţii religioase în perspectivă comparativistă, Mircea Eliade îl alege pe Ioan Petru Culianu drept cel mai potrivit specialist ca să redacteze următoarele trei articole : „Ascensiune", „Religii şi mitologii astrale" şi „Astrologie", notînd o schemă conceptuală pe care, mai tîrziu, Culianu avea să o modifice potrivit cercetărilor, intereselor şi, nu în ultimul rînd, temperamentului său.

De asemenea, într-o scrisoare din 16 ianuarie 1982 către Claude Conyers, Mircea Eliade decide să împartă subiectul „Gnosticism" în două articole : primul, de 10 000 de cuvinte, dedicat gnosticismului antic[1], iar al doilea, de 2 000 de cuvinte, despre idei gnostice în Evul Mediu şi Renaştere, pentru care îl recomanda pe Ioan Petru Culianu[2]. Se pare că pînă în toamna aceluiaşi an, Ioan Petru Culianu a primit comanda de la Editura Macmillan din New York de a produce o serie de articole pentru enciclopedie, printre care se număra şi cel despre gnosticism, deoarece, la 7 septembrie, Culianu îi scrie de la Groningen lui Eliade pentru a-l înştiinţa că „de la 1 oct. mă voi ocupa *numai* de redactarea articolelor pentru «Encyclopedia of Religion», pentru care am strîns material toată vara, plonjat în lectura unor texte gnostice din care, după două ceasuri, ieşeam K.O. şi mă apucam de alte lucruri". Două rînduri mai încolo, Ioan Petru Culianu se grăbeşte totuşi să adauge că „dl. Y. Bonnefoy m-a invitat să colaborez la un «Dictionnaire des poétiques» cu vreo patru articole, foarte interesante ca subiect"[3].

Într-adevăr, după ce acceptase să publice *Eros şi magie în Renaştere* în colecţia pe care o dirija la editura pariziană Flammarion, „Idées et Recherches", Yves Bonnefoy îl invită pe Ioan Petru Culianu, printr-o scrisoare din 3 iulie 1982, să redacteze următoarele articole : „Artă şi magie în Renaştere", „Arta în Renaştere şi figura Erosului", „Artă şi alchimie",

---

1. Mircea Eliade pare să o prefere pe Elaine Pagels, în defavoarea lui Hans Jonas, pentru această întreprindere, însă după ce profesoara de la Princeton University a refuzat să colaboreze, într-o scrisoare de pe 29 martie 1982, Eliade îl recomandă pe James Robinson, îngrijitorul traducerii în engleză a bibliotecii copte descoperite la Nag Hammadi, în Egipt, pe atunci profesor la Claremont Graduate School. Lovindu-se de încă un refuz, Eliade a apelat, în cele din urmă, la Gilles Quispel.
2. Scrisorile lui Eliade către Conyers din anii 1982-1983 se găsesc în aceeaşi arhivă citată *supra*, cutia 73, dosar „Incoming-Outgoing 80-83".
3. Originalul scrisorii se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters, 1980-1985".

precum şi „Tradiţia hermetică şi creaţia artistică şi literară". Editorul şi eseistul francez îi recunoştea lui Culianu abilităţile de necontestat de a naviga prin labirintul de fantasme al textelor renascentiste şi, spre deosebire de rigoriştii editori americani, îi îngăduia tînărului de 32 de ani să-şi exercite atît facultăţile speculative, cît şi pe cele meditative: „Mi se pare că nimeni nu ar putea trata mai bine ca dumneavoastră raportul dintre artă şi magie în Renaştere (cu o privire asupra visului alchimic şi a gîndirii care se alătură acestuia). Ar fi un articol de reflecţie pură (faptele nu sînt expuse în dicţionar), o fenomenologie a ceea ce se găseşte în acest raport." Contractul nu avea să întîrzie prea mult: la 30 iulie al aceluiaşi an, Culianu primea la Groningen un document oficial prin care se angaja să scrie cele patru articole[1]. În cele patru articole („Artă şi alchimie", „Artă şi magie în Renaştere", „Arta în Renaştere şi figura Erosului" şi „Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară"), pregătite în anii 1982-1983 pentru *Dicţionarul poeticilor* al lui Yves Bonnefoy, însă publicate pentru prima oară în acest volum, Ioan Petru Culianu avea să rezume, cu eleganţă, deopotrivă cercetările sale despre dispariţia practicilor renascentiste de manipulare a fantasmelor ca urmare a cenzurii imaginarului, cercetări ce aveau să fie aduse la cunoştinţa publicului francez un an mai tîrziu, cît şi cele asupra metamorfozelor moderne ale gnozei (vezi articolul „Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent" în volumul de faţă).

În august şi, respectiv, octombrie 1983, Beverly Moon, asistenta lui Claude Conyers, avea să-i trimită lui Ioan Petru Culianu două cărţi poştale, prin care îl înştiinţa că primise manuscrisele articolelor „Astrologie" şi, respectiv, „Religie astrală"[2].

Un an mai tîrziu, la 28 aprilie 1983, după ce Elémire Zolla îi dă de ştire lui Eliade că nu poate redacta articolul despre „Sexualitate" pentru *Enciclopedia religiei* din cauza sănătăţii sale şubrede[3], profesorul de la

---

1. Ambele documente se găsesc în arhiva familiei Culianu de la Bucureşti. În mod subtil-ironic, în contractul oficial, titlul celui de-al patrulea articol avea să fie modificat pentru a include şi tendinţele gnostice ale Renaşterii: „Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară".
2. Cărţile poştale se găsesc în arhiva familiei Culianu de la Bucureşti; deoarece nici un articol al lui Ioan Petru Culianu publicat în *The Encyclopedia of Religion* nu poartă titlul de „Astral religion", se poate presupune că autorul (sau editorii newyorkezi) a(u) decis să încorporeze textul cu pricina în articolul „Astrology".
3. Elémire Zolla se angajase să scrie articolele despre „Iubire" şi „Sexualitate" cu un an în urmă, la 4 mai 1982.

Chicago îi scrie lui Claude Conyers să nu-şi facă griji în legătură cu găsirea altui colaborator: „Cît priveşte articolul despre «sexualitate», propun să îl scriu eu însumi în colaborare cu Culianu, dacă, bineînţeles, nu aţi invitat deja pe altcineva. Tocmai am dat peste un articol al lui Culianu care mă determină să vă fac această propunere"[1]. Avea să se scurgă aproape un an pînă cînd editorii de la Macmillan l-au invitat pe Ioan Petru Culianu să scrie o parte din articolul despre „Sexualitate", deoarece abia la 4 aprilie 1984 tînărul îi scrie lui Mircea Eliade, din Groningen, următoarele: „Macmillan mă întreabă dacă vreau să colaborez la articolul Dvs. «Sexuality», şi le-am răspuns că aş fi deosebit de onorat. Le-am scris de asemeni că, dacă, bineînţeles, este disponibil, aş face şi art. «Love»." Articolul despre „Sexualitate", a cărui comandă a venit cumva pe neaşteptate, trebuia predat de Culianu în lunile octombrie sau noiembrie ale anului 1984, însă tînărul istoric al religiilor reuşeşte să-l termine, într-o primă, imperfectă formă, abia la începutul lui februarie 1985, după cum apare dintr-o scrisoare a acestuia către maestrul său[2]. Mircea Eliade avea să fie încîntat de partea scrisă de Culianu pentru articolul respectiv, deoarece îl găsim pe tînărul savant trimiţîndu-i următoarele rînduri la Chicago, o lună mai tîrziu, la 11 martie 1985: „Vă mulţumesc pentru aprecierile la adresa articolului «Sexuality» şi vă rog să adăugaţi, modificaţi etc., tot ce credeţi necesar"[3].

---

1. „As far as the article on «sexuality» is concerned, I propose to write it myself in collaboration with Culianu, if of course you have not invited someone else already. I have just come across a piece by Culianu which leads me to make this proposal." (Scrisoare a lui Mircea Eliade către Claude Conyers din 28 aprilie 1983, aflată în arhiva citată *supra*, cutia 73, dosar „Incoming-Outgoing 80-83".)
2. „Dragă şi mult stimate Domnule Profesor, iată, cu o întîrziere pentru care nici nu mai îndrăznesc să mă scuz, două materiale care vă sînt destinate. Să încep cu articolul: este [the] «First draft» pentru articolul comun «Sexuality». V-aş ruga să-l vedeţi şi să-l schimbaţi după cum credeţi. Ca «First draft» l-am trimis deja D-lui Moon de la «Encyclopedia of Religion», întrucît s-a arătat cam nemulţumit că depăşisem *dead-line* cu trei luni. Am vrut să-l liniştesc..." (Originalul scrisorii datate 3 februarie 1985 se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters, 1980-1985".) Beverly Moon, fosta studentă a lui Eliade la Chicago, preda istoria religiilor la New York şi lucra ca asistentă a lui Claude Conyers la *Enciclopedie*.
3. Originalul scrisorii se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 63.

Cu cinci ani înainte de a-l invita pe Ioan Petru Culianu să ia parte la construirea *Enciclopediei religiei*, în mai-iunie 1975, Mircea Eliade îi făcuse tînărului, care tocmai studiase cu el cîteva luni la Chicago, o propunere neobişnuită: redactarea unui *Dictionnaire d'Histoire des Religions*, semnat Eliade-Culianu, care, se putea spera, avea să fie tradus în mai multe limbi şi să devină un instrument de lucru indispensabil viitorilor istorici ai religiilor. Dincolo de problemele de sănătate pe care le întîmpina bătrînul savant, din scrisoarea lui Mircea Eliade către Ioan Petru Culianu (inedită, dar reprodusă fragmentar în ediţia românească a cărţii lui Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, p. 166) transpare deopotrivă pasiunea comună a celor doi pentru forme enciclopedice ale cunoaşterii, cît şi voinţa lui Eliade de a-l numi pe tînărul de 25 de ani drept succesor al său în teritoriul vast al istoriei religiilor: „[volumul] trebuie anunţat destul de curînd (...) şi semnat contractul iarăşi repede, astfel ca, *orice surpriză mi-ar rezerva viitorul, D-ta să-l poţi duce la capăt*".

Din scrisoarea trimisă de Ioan Petru Culianu lui Mircea Eliade zece ani mai tîrziu, la 11 martie 1985, precum şi din alte trei din cursul aceluiaşi an, se poate deduce că, la începutul lui 1984, Mircea Eliade ar fi reluat discuţia despre dicţionar, vorbindu-i lui Culianu despre posibilitatea de a transforma experienţa imensei munci la enciclopedie (cea a lui Eliade de editor şef, precum şi cea a lui Culianu de autor a 14 articole) în colaborarea la proiectul unui dicţionar al religiilor, ce ar reprezenta un rezumat extrem de concis al *Enciclopediei religiei*. Deoarece scrisul devenise o ocupaţie extrem de dureroasă pentru Mircea Eliade din cauza artritei sale, Culianu urma să scrie în întregime textul acestui dicţionar, în franceză, pentru Editura Payot. Tînărul savant se arată peste măsură de încîntat de acest proiect în scrisoarea din 4 aprilie 1984: „Sunt foarte entuziast de proiectul «Dicţionarului» de la Payot. Îmi va da, în fond, prilejul de a trece în revistă *toate* punctele majore ale istoriei religiilor. Mărturisesc că multe din ele nu le cunosc încă *decît* prin Mircea Eliade..."[1]. Într-o scrisoare din 3 februarie 1985, Culianu îi pomeneşte lui Eliade de vizita ce i-o făcuse la Paris lui Pidoux-Payot, prilej cu care i-a comunicat patronului Editurii Payot că „în privinţa «Dicţionarului» [...] cred că ajunge o oră ca să discutăm principiul (*dacă* credeţi, pot să vă prezint un plan deja), după care manuscrisul va fi gata în iunie anul viitor. (Nu se poate mai devreme, întrucît pînă în ianuarie 1986 trebuie să termin *opus*

1. Originalul scrisorii se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters, 1980-1985".

magnum al meu cu istoria gnozelor dualiste; altfel nu-mi mai pot da Doctorat d'État...)"[1].

La 11 martie 1985, Ioan Petru Culianu îl asigură pe Eliade că deja are un plan pentru *Dicţionarul religiilor* (ce reproducea, probabil, structura blocului A, istorico-geografic, al *Enciclopediei religiei*), şi că îl va putea transforma într-o carte în prima jumătate a anului următor: „Cît despre Dicţionar, cred că planul este clar, dar ar fi nevoie de cîteva zeci de minute de discuţie pentru a stabili articolele «mari», după care, începînd cu ianuarie 1986, voi lucra la *first draft* care vă va fi prezentat prin luna mai, astfel încît manuscrisul să fie gata în iunie"[2]. În fine, Ioan Petru Culianu avea să decidă mutarea *Dicţionarului religiilor* de la Editura Payot, care îşi schimbase radical structurile după ce fusese în pragul falimentului în septembrie 1987[3], la Editura Plon (unde a şi apărut în 1990, devenind curînd un *best-seller*), iar la începutul lunii iunie 1988 tot el va stabili, împreună cu Charles E. Smith, directorul Editurii Macmillan, condiţiile contractuale pentru ediţia engleză a acestei lucrări[4].

---

1. Originalul scrisorii se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters, 1980-1985".
2. Scrisoare a lui Ioan Petru Culianu către Mircea Eliade, datată 11 martie 1985 (originalul se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 63).
3. Scrisoare a lui Ioan Petru Culianu către Lawrence E. Sullivan, din 19 februarie 1991, aflată în arhiva citată *supra*, în care cel dintîi îi explică celui din urmă raţiunile pentru care Editura Payot nu a mai reuşit să publice volumul IV din *Istoria ideilor şi credinţelor religioase* de Mircea Eliade, îngrijit de Ioan Petru Culianu şi conţinînd contribuţii ale lui Lawrence E. Sullivan (despre religiile Americii de Sud), Manabu Waida (despre religiile Japoniei), David Carrasco (despre religiile Americii Centrale), Norman J. Girardot (despre religiile Chinei) şi Hans Witte (despre religiile Africii). Potrivit aceleiaşi scrisori, ediţia germană a volumului IV în discuţie, publicată de Editura Herder din Freiburg im Breisgau (*Geschichte der religiösen Ideen*, vol 3/2. *Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, ediţia I în 1991, ediţia a II-a în 1994), conţine doar colaborările profesorilor David Carrasco şi Hans Witte.
4. Generozitatea şi delicateţea lui Ioan Petru Culianu transpar din decizia de a împărţi suma datorată de editură autorului (20000 de dolari) în trei parţi egale ce urmau să le revină lui Christinel Eliade, văduva profesorului de la Divinity School, lui Hillary S. Wiesner, logodnica lui Ioan Petru Culianu şi colaboratoare a sa la această lucrare, şi autorului însuşi, Ioan Petru Culianu (scrisoarea lui Ioan Petru Culianu către Charles E. Smith, datată 2 iunie 1988, se găseşte în arhiva citată *supra)*.

Colaborarea dintre Ioan Petru Culianu şi Charles E. Smith, directorul Editurii Macmillan din New York, avea să continue şi după ce lucrul la enciclopedie luase sfîrşit. În vara anului 1988, Editura Jaca Book din Milano a semnat un contract cu Editura Macmillan pentru traducerea *Enciclopediei religiei* din engleză în italiană, într-o formă prescurtată şi restructurată, urmînd să o reducă la 10 volume (din totalul de 15 volume de articole, se pare că s-ar fi renunţat la volumul de indice) şi să regrupeze articolele rămase din punct de vedere tematic. Editorul şef al acestui îndrăzneţ import al celui mai important produs al Şcolii de religie de la Chicago în lumea academică europeană urma să fie Ioan Petru Culianu, singurul care ar fi avut putere de decizie asupra noii selecţii de articole. Ioan Petru Culianu şi Charles E. Smith au speculat imediat această oportunitate editorială, iar cel din urmă l-a încurajat pe, acum, profesorul de la Divinity School să încerce a convinge editorii de peste ocean să publice o ediţie europeană, restructurată, a *Enciclopediei religiei* şi în alte limbi, nu doar italiana[1].

Programul deosebit de încărcat de lecturi şi recenzii la care Ioan Petru Culianu s-a supus în primii 15 ani de studiu în exil avea să dea roade din plin după 1985. Tînărul savant, pe lîngă colaborarea intensă la *Enciclopedia religiei* (să ne amintim: îi propusese iniţial lui Eliade să redacteze 45 de articole, şi a sfîrşit prin a se număra printre cei care au scris cele mai multe contribuţii – 14), începuse lucrul la *Dicţionarul poeticilor* îngrijit de Yves Bonnefoy, publicase o serie de articole în *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, un dicţionar de noi metode şi concepte în studiul religiei editat de Hubert Cancik, Burkhard Gladigow şi Matthias Laubscher (voi reveni mai încolo, în detaliu, asupra colaborărilor la această lucrare, prezente în acest volum), şi se angajase să scrie, la începutul anului 1986, următoarele 6 articole pentru *Lexikon der Ethnologie*, editat de Klaus E. Müller: „Asceză", „Obsesie", „Culturi ale obsesiei", „Extaz", „Exorcism" şi „Hierofanie". Data de predare a manuscriselor a fost mutată de la începutul anului 1988 la 1 mai 1989.

Renumele lui Ioan Petru Culianu ca specialist erudit în istoria religiilor, dar şi ca autor care ştia să scrie pe înţelesul marelui public, începe să circule în mediile editoriale europene mai ales după publicarea ediţiei franceze a *Dicţionarului religiei*, în 1990, la Editura Plon. Astfel, profesorul belgian Julien Ries, editorul unui *Tratat de antropologie a*

1. Documentul, redactat în franceză şi adresat unei edituri pariziene (Plon, Flammarion ori PUF, nu se poate deduce cu precizie din textul scrisorii), se găseşte în arhiva familiei Culianu de la Bucureşti.

sacrului publicat între 1992 şi 1994 de editurile italiene Jaca Book şi Massimo, care aveau în vedere traducerea lucrării în franceză, spaniolă şi portugheză, îl invită pe Ioan Petru Culianu, la 13 februarie 1991, să scrie un capitol despre dualisme, văzute ca rupturi, crize şi mutaţii: „Aveţi toată libertatea de a trata acest subiect aşa cum îl înţelegeţi: *principiile* dualismului, *formele* dualismului religios, *bogomilismul*, *religia catharilor*. Sînteţi un specialist eminent în aceste domenii"[1]. Volumul proiectat de Julien Ries avea să apară la 4 ani de la dispariţia lui Ioan Petru Culianu, în mai 1995 (U. Bianchi, A. Cheng, G. Sfameni Gasparro, J.-G. Margolin, P. Massein, L. Paolini, J. Ries, J.-P. Sironneau, *Crisi, rotture e cambiamenti)*, la editura milaneză Jaca Book-Massimo. În secţiunea dedicată crizelor şi mutaţiilor sacrului în viziune dualistă, nu mai puţin de cinci diferiţi autori aveau să preia sarcinile auctoriale pe care Ioan Petru Culianu părea a şi le fi asumat în 1990. Dario M. Cosi a tratat despre orfism („Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione" – pp. 99-116), Giulia Sfameni Gasparro a scris despre encratism („Il progetto antropologico nella tradizione dell'*enkrateia*: modalità diverse e problemi" – pp. 117-141), Ugo Bianchi a discutat forme ale gnosticismului („L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo" – pp. 143-161), neuitînd să menţioneze, în bibliografie, toate cele cinci cărţi în care Culianu a scris despre dualisme (*Iter in silvis*, *Psihanodia*, *Experienţe ale extazului*, *Hans Jonas* şi *Gnozele dualiste ale Occidentului*), Julien Reis a ales să vorbească despre maniheism („Concezione manichea dell'uomo e della società: rottura religiosa e progetto di una religione universale" – pp. 163-184), iar Lorenzo Paolini a tratat despre dualismul medieval („Il dualismo medievale" – pp. 185-218).

Pasiunea borgesiană a lui Ioan Petru Culianu pentru erudiţia labirintică, ambiţiile exhaustive şi înfăţişarea oarecum anacronică a enciclopediilor, aceşti graţioşi pahidermi în lumea cărţilor, urma să-şi afle desăvîrşirea, probabil, în lucrarea *The Oxford Encyclopedic History of Magic*. Proiectul, redactat şi trimis Editurii Oxford din Marea Britanie în primăvara anului 1991, era făcut ca să cuprindă IV volume: primul dintre ele, urmînd a fi predat editurii la 1 iulie 1992, avea menirea de a aşeza bazele epistemologice ale acestei întreprinderi fără prejudecăţile pozitiviste împotriva magiei ale lui Lynn Thorndyke (*A History of Magic and Experimental Science*, 8 vol.), după cum observa H.-R. Patapievici, celelalte trei volume fiind proiectate de Ioan Petru Culianu să conţină contribuţiile

1. Scrisoarea lui Julien Ries către Ioan Petru Culianu, datată 13 februarie 1991, se găseşte în arhiva familiei Culianu de la Bucureşti.

celor mai de seamă savanţi în domeniul istoriei magiei din tradiţiile occidentale, ca şi răsăritene[1].

Articolele lui Ioan Petru Culianu

Contribuţiile lui Ioan Petru Culianu la *The Encyclopedia of Religion*, precum şi cele din *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, traduse şi prezentate publicului român în acest volum, ni-l înfăţişează pe tînărul istoric al religiilor posedînd deopotrivă o cunoaştere deplină a subiectelor abordate, dovedită prin invocarea unor surse ce arareori îşi fac loc fie şi în monografiile de specialitate, cît şi o metodă rafinată, ce anunţă abordarea complexă din anii următori.

Articolele din volumul de faţă reprezintă distilarea cunoştinţelor acumulate de Ioan Petru Culianu la Bucureşti, Milano şi Groningen într-o perioadă de peste un deceniu şi îi definesc ariile de interes (antinomism, gnosticism, erezie, magie, astrologie şi călătoria astrală a sufletului). Deşi articolele strînse aici constituie un întreg doar prin decizia editorială ce a stat la baza acestui volum, ele îi oferă cititorului român o imagine distinctă şi unitară a felului în care Ioan Petru Culianu îşi putea transvaza erudiţia în forme accesibile marelui public. Totodată, aceste scurte scrieri ni-l arată pe autor hotărît să renunţe la simpla sporire enciclopedică a cunoştinţelor şi, prin aceeaşi mişcare tactică, să reformeze modul în care avea să-şi pună erudiţia la lucru în următorii cinci ani. În plus, în toate aceste articole, Ioan Petru Culianu pare a rămîne mereu conştient de aspectul ludic şi uneori arbitrar al cunoaşterii, şi-şi expune subiectele într-o manieră strict personală, în care ascuţimea inteligenţei sale optează să se exprime, pe rînd, în note tandru-ironice ori precise şi necruţătoare. Voi încerca, în paginile următoare, să stabilesc

1. Vezi H.-R Patapievici, „Ultimul Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, pp. 631-2, pentru proiectul unei enciclopedii oxoniene a magiei; contribuţia lui Moshe Idel, „On Magic and Judaism", în Sorin Antohi (ed.), *Religion, Fiction, and History. Essays in Memory of Ioan Petru Culianu*, Bucureşti, Nemira, 2001, vol. 2, pp. 13-40, ce ar fi urmat să facă parte din lucrarea amintită, şi Eduard Iricinschi, „Erezie şi metodă în studiile religioase: definiţia religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, pp. 580-583, pentru încadrarea acestui proiect în ceea ce am numit „catenele tematice" ale cercetării lui Culianu.

legăturile dintre cercetările academice ale lui Ioan Petru Culianu de pînă la începutul anilor 80 şi formele esenţializate pe care acestea le-au dobîndit în colaborările la *Enciclopedia religiei*.

„Alter ego"

Publicat în *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988) şi redactat în germană, probabil în perioada imediat următoare volumului *Experienţe ale extazului* (1984), articolul „Alter ego" se deschide cu o scurtă elucidare a înţelesului dobîndit de acest termen tehnic în teoria lacaniană a stadiului oglinzii, pentru a muta imediat discuţia pe teritoriul istoriei religiilor, cu o analiză a teoriilor despre „sufletul liber" vehiculate de şcoala suedeză a unor E. Arbmann, Å. Hultkranz şi J. Paulson (Ioan Petru Culianu repetă aici, condensat, argumentul despre semnificaţia termenului *extaz* din deschiderea volumului *Experienţe ale extazului*[1]). Alegerea de către Culianu a ideilor lacaniene, nu întotdeauna accesibile marelui public, ca bază teoretică a unei discuţii despre suflet, iniţiată în cercurile suedeze pe poteci oarecum paralele teoriilor psihanalitice[2], ilustrează voinţa autorului de a se conforma cerinţelor editorilor germani privind introducerea de noi instrumente metodologice în studiul religiei.

„Ascensiune", „Călătoria la cer (păgînă)"

Unul dintre cele mai bine realizate texte ale lui Ioan Petru Culianu din *The Encyclopedia of Religion*, articolul „Ascensiune" reprezintă rafinarea informaţiei şi metodelor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului din cel puţin trei volume diferite ale autorului: *Psihanodia* (Brill, 1983 [Nemira, 1997]), *Experienţe ale extazului* (Payot, 1984 [Nemira, 1998]) şi *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* („L'Erma" di Bretschneider, 1985).

---

1. Vezi Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului. Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism pînă în Evul Mediu*, prefaţă de Mircea Eliade, trad. Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1998, pp. 25-27.
2. „Concepţiile şcolii suedeze au fost criticate de H. Fischer, care preferă termenul de *Traumego* celui de *suflet liber* al lui Arbmann" (Culianu, *Experienţe ale extazului*, p. 26).

Într-o scrisoare adresată comitetului editorial al *Enciclopediei religiei* din 1982, referitoare la lista colaboratorilor pentru blocul B de articole, Mircea Eliade punea pe hîrtie structura articolului dedicat călătoriilor cereşti: „*Ascensiune*, 4000 de cuvinte. Ascensiunea extatică (şamanică) şi mistică. Mituri şi ritualuri ale şamanilor, ilustrînd originea, înţelesul şi funcţia ascensiunilor şamanice. Ascensiunea mistică în religiile eleniste şi gnosticism, *mi'raj*, interpretări creştine (şi eretice) ale ascensiunii etc. Prof. Ioan P. Culianu (Groningen)"[1]. Despărţirea lui Ioan Petru Culianu de Mircea Eliade în asocierea obligatorie a extazelor cu tradiţiile şamanilor, deosebit de vizibilă, potrivit lui Andrei Oişteanu, în volumul *Călătorii în lumea de dincolo* (1991)[2], pare a fi luat primele forme în articolul „Ascensiune" din *Enciclopedia religiei*, în care se poate lesne descoperi că tînărul discipol nu a urmat fidel structura sugerată de Eliade şi a neglijat să trateze despre „mituri şi ritualuri ale şamanilor, ilustrînd originea, înţelesul şi funcţia ascensiunilor şamanice", preferînd în schimb să mute centrul de greutate de la caracterul arhaic, privilegiat de cercetarea eliadiană a şamanismului, la recontextualizarea istorică (pe cît i-a fost cu putinţă) a fenomenologiei extazelor: „Sarcina istoricului religiilor este de a examina formele extazului în contextul lor istoric. Religiile arhaice prezintă motive ale ascensiunii către cer ori ale coborîrii în lumea subterană, ale zborului magic, separării sufletului de trup şi multe altele. Încercînd să explice originile credinţelor occidentale ale ascensiunii către cer, savanţii au pus în evidenţă analogiile acestora cu şamanismul, însă contactele dintre culturi fac ca o identificare a influenţelor să fie dificilă. Cel puţin, se pare că religiile mediteraneene arhaice au cunoscut un model de profeţie şi ascensiune la cer care are mult în comun cu şamanismul"[3].

---

1. „*Ascension*, 4,000 words. Ecstatic (shamanistic) and mystical ascension. Myths and rituals of the shamans, illustrating the origin, meaning and function of the shamanic ascensions. Mystical ascension in Hellenistic religions and in gnosticism; *mi'raj*, Christian (and heretical) interpretation of ascension, etc. Prof Ioan P. Culianu (Groningen)." Originalul se găseşte în secţia „Special Collections" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago, cutia 73, dosarul „Encyclopedia of Religion, Block B, list of contributors proposed by M.E." (probabil 1982).
2. Andrei Oişteanu, „Ioan Petru Culianu – un călător în lumea de dincolo", prefaţă la Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Bucureşti, Nemira, 1996, ed. II-a, pp. 16-17.
3. Ioan Petru Culianu, „Ascension", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, p. 435b, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Ioan Petru Culianu reia, în acest articol, distincţia tipologică dintre psihanodia greacă (iatromanţii, Platon, Plutarh, scrierile gnostice şi hermetice, Dante şi renascentiştii Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola) şi psihanodia iudaică (Babilon, speculaţiile mistice iudaice din Antichitatea tîrzie, scrierile apocaliptice iudeo-creştine, tradiţia *mi'rāj*-ului şi apocalipsele medievale creştine), prezentată pe larg în introducerea la volumul *Experienţe ale extazului*. Există totuşi o deosebire de nuanţă între cele două texte, scrise, probabil, la o scurtă perioadă unul de altul. Deşi în ambele texte Culianu foloseşte un criteriu adoptat din istoria ştiinţei pentru a deosebi între două concepţii religioase (psihanodia greacă descrie călătoria sufletului prin şapte sfere planetare, pe cîtă vreme psihanodia iudaică nu vizează conformarea cu un model astronomic prestabilit)[1], el alege să vorbească în textul francez despre un „model" ori „tip" de ascensiune, fie greacă, fie iudaică[2], în timp ce, în articolul din enciclopedia americană, tînărul savant încearcă să imprime o anumită fluiditate temporală grupărilor de manifestări extatice asemănătoare, numindu-le „curente religioase"[3].

Critica Şcolii germane de istorie a religiei, piesa centrală a volumului *Psihanodia*, îşi găseşte locul în finalul articolului dedicat refutaţiei unei căutări a originii istorice unice pentru ascensiunea celestă a sufletului, însoţită de astă dată nu doar de o respingere a studiilor psihologice de tipul celor întreprinse de psihanalistul Carl G. Jung, ci şi de o propunere de angajare pe calea a ceea ce va deveni pentru Ioan Petru Culianu, în scurt timp, o abordare complexă a istoriei religiei: „Mare parte din misiunea cercetării contemporane se orientează, în chip obligatoriu, către o reexaminare critică şi, desigur, o respingere a mai vechilor teorii. În locul căutării originilor, e necesar să se pună laolaltă cel mai vast cu putinţă corpus de mărturii din diverse tradiţii, cu scopul de a demonstra interferenţele, influenţele şi contactele culturale între ele"[4].

Un ultim cuvînt, înainte de a părăsi acest articol seminal: asceza studiului pare a fi mereu îmblînzită şi chiar uneori subminată în textele lui Ioan Petru Culianu de un instinct ludic şi o ironie cînd şfichiuitoare

---

1. Vezi Eduard Iricinschi, „Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode şi controverse la Ioan Petru Culianu", postfaţă la volumul *Experienţe ale extazului*, Bucureşti, Nemira, 1998, pp. 243-263, pentru o analiză a acestei distincţii.
2. *Expériences de l'extase*, pp. 20-21 ; *Experienţe ale extazului*, pp. 22-23.
3. „Religious trends", în Ioan Petru Culianu, „Ascension", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, p. 435b.
4. Ioan Petru Culianu, „Ascension", *loc. cit.*, p. 440b.

(precum cea din textele reunite în volumul *Păcatul împotriva spiritului*[1]), cînd neaşteptat de blîndă (precum notele ironice şi pline de afecţiune remarcate de Umberto Eco în descrierile magului renascentist, „civilizat" şi „curat ca o pisică"[2]). Astfel, înfăţişîndu-i pe cei din secta gnostică a fibioniţilor, potrivit relatărilor înfocatului ereziolog Epiphaniu, ca înverşunaţi căutători ai realităţilor celeste prin uimitoare acrobaţii sexuale şi verbale (ei „practicau *coitus reservatus* de 365 de ori, rostind numele arhonţilor din partea cea mai de jos a lumii pînă în vîrful ei, şi încă o dată, tot de 365 de ori, din vîrf înapoi către partea de jos"), Ioan Petru Culianu îşi îngăduie o privire ironic-tandră asupra naturii de etern adolescenţi a căutătorilor de adevăr: „Fără îndoială, aceasta trebuie să fi fost o practică extenuantă"[3].

Articolul „Călătoria la cer", scris de Ioan Petru Culianu direct în germană pentru prestigioasa enciclopedie *Reallexikon für Antike und Christentum*, probabil între 1984 şi 1986, abandonează multe din premisele fenomenologice din *Psihanodia* şi *Experienţe ale extazului*, de vreme ce o „structurare pur genetică" a materialului stufos aflat la dispoziţia cercetătorului pare cu adevărat dificilă din cauza „varietăţii de evoluţii istorice diferite", dar reia, din aceleaşi volume, critica adusă încercărilor Şcolii germane de istorie a religiei de a găsi o origine comună fenomenelor extatice, apropiindu-se mai mult de *Călătorii în lumea de dincolo* prin încorporarea motivului călătoriei la cer de la popoarele fără scriere.

Spaţiul generos alocat de editorii germani ai *Reallexikon für Antike und Christentum* acestui articol i-a îngăduit lui Ioan Petru Culianu să ofere un rezumat foarte bun al cercetărilor sale de pînă atunci asupra călătoriei la cer din Antichitate pînă în Renaştere, întreprinse în vederea scrierii tezei de la Sorbona. Tînărul cărturar reia rezultatele criticii sale din *Psihanodia*, prezentînd mărirea şi decăderea principalelor teorii emise despre ascensiunea celestă în secolele al XIX-lea şi XX, discută relaţia dintre şamanism şi materialele folclorice (articolul de faţă este unul dintre puţinele locuri în care Ioan Petru Culianu ia în discuţie călătoria la cer şamanică drept „un precursor, în istoria culturii, al

---

1. Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, Bucureşti, Nemira, 1999, mai cu seamă textele „Filme de groază", „Dialogul morţilor", „4 iulie" şi „Cel mai mare român în viaţă".
2. Umberto Eco, „Crimă la Chicago", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, pp. 322-331; pasajul cu pricina se găseşte la pp. 327-329.
3. Ioan Petru Culianu, „Ascension", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, p. 438a.

multiplelor forme de călătorie în cer legate de idei mistico-filozofice", fără însă a aminti, nici în text, nici în bibliografie, volumul despre şamanism al lui Mircea Eliade[1]), discută distincţia, preluată iniţial dintr-un articol al lui Hans Jonas[2], dintre extaz exterior şi extaz interior[3], nu renunţă la prezentarea dragilor sai iatromanţi, şi prezintă călătoria la cer în gnosticism ca o elaborare a temei astrologice a „spiritului contrafăcut".

„Magia în Europa medievală şi renascentistă", „Astrologie", „Număr", „Artă şi alchimie", „Artă şi magie în Renaştere", „Arta în Renaştere şi figura Erosului"

Articolul despre „Magie în Europa medievală şi renascentistă" debutează cu o critică personală şi pătrunzătoare a literaturii secundare asupra acestui subiect : „O istorie a magiei în Evul Mediu şi Renaştere încă mai rămîne să fie scrisă." În mai puţin de şase ani, Ioan Petru Culianu însuşi avea să prezinte Editurii Oxford proiectul ambiţios al acelei *Istorii enciclopedice a magiei* în IV volume, care urma să înlocuiască în mod definitiv lucrarea pe cît de monumentală pe atît de învechită a lui Lynn Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science* (1923-1958)[4]. Rîndurile de debut ale articolului despre magie continuă cu o pledoarie pentru abandonarea gîndirii materialist-pozitiviste în cercetarea magiei, motiv descoperit de Ioan Petru Culianu în scrierile lui Mircea Eliade, Carl G. Jung şi Ludwig Wittgenstein[5] în anii 70 şi confirmat prin scrierile

1. Bibliografia acestui articol conţine doar o referire la lucrarea *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, publicată de Mircea Eliade în 1970.
2. Hans Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, NJ, 1974.
3. Distincţia a fost folosită pentru prima oară de către Ioan Petru Culianu în monografia *Mircea Eliade*, pentru a face deosebire între şamani, ca specialişti ai sacrului dedicaţi extazelor – explorări ale spaţiilor simbolice exterioare – şi yoghini, ca specialişti ai sacrului dedicaţi enstazelor – explorări ale spaţiilor simbolice interioare (Bucureşti, Nemira, 1995, pp. 60-70)
4. Vezi H.-R. Patapievici, „Ultimul Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, p. 631.
5. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein", în *Ragguaglio Librario* 53 (1976), pp. 126a-130b, tradus în româneşte de Claudia Dumitriu, în

lui Paul K. Feyerabend şi Hans Peter Duerr la începutul anilor 80, dîndu-i de înţeles cititorului că orice cercetător care mai ia în serios volumele lui Thorndyke „nu se găseşte într-o situaţie mai bună decît aceea a unui antropolog care s-ar sprijini în întregime pe James G. Frazer"[1].

Cu excepţia paragrafelor despre magia medievală, la care însă a făcut aluzie în cartea dedicată magiei, articolul lui Ioan Petru Culianu reia şi rezumă principalele teze din *Eros şi magie în Renaştere:* discută fizicalitatea fantasmelor ca mediatoare între simţuri şi spirit, prezintă distincţia dintre magia spirituală a lui Ficino şi magia demonică a abatelui Trithemius, sugerează identitatea structurală „între mecanismul iubirii şi cel al magiei", face o distincţie mai nuanţată între magia intersubiectivă (între spiritele a două persoane diferite) şi cea intrasubiectivă (magicianul operează asupra sa însuşi) şi, în final, analizează magia erotică a lui Giordano Bruno, creionînd un portret magicianului ca specialist al sacrului ori ca iatromant renascentist.

Articolele „Artă şi alchimie", „Artă şi magie în Renaştere", „Arta în Renaştere şi figura Erosului", redactate în anii 1982-1983 pentru *Dicţionarul poeticilor* al lui Yves Bonnefoy, fac o distincţie clară, de natură epistemologică, între artele magice renascentiste (arta memoriei, alchimia etc.) şi artele plastice. Potrivit lui Culianu, artele magice ale Renaşterii reprezentau forme şi practici ale cunoaşterii care, referindu-se în permanenţă la „ipoteze şi verificări", la „corecţia faptelor" şi la ceea ce avea să fie denumit, secole mai tîrziu, „principiul popperian al falsificării (ceea ce este falsificabil este ştiinţific, ce nu este astfel este metafizic"), meritau titlul de ştiinţe riguroase. (Articolul „Artă şi magie în Renaştere" ni-l înfăţişează pe Culianu în momentul său pre-feyerabendian, apelînd la teoriile filozofului Karl. R. Popper pentru a justifica coerenţa epistemologică a magiei.) Pe de altă parte, Culianu îşi constrînge cititorul să intre în convenţiile artistice renascentiste, comentînd cu umor despre artele plastice ale epocii respective: „Acestea nu intrau în ştiinţa timpului, reprezentau nişte produse de prăvălie". Cu toate acestea, analizînd forme artistice renascentiste şi conducîndu-şi discursul în coordonatele definiţiei energetice a religiei ca modificare a relaţiei dintre puterea personală şi puterea socială, Culianu găseşte că trăsătura comună între artele magice şi artele plastice este dată de ambiţiile lor de exhaustivitate („conştiinţă totală") şi control social („manipulare").

Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 83-103.

1. Ioan Petru Culianu, „Magic in Medieval and Renaissance Europe", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 97.

Alături de magie şi arta memoriei, astrologia era una dintre formele de cunoaştere renascentiste cărora Ioan Petru Culianu îşi propusese, în *Eros şi magie în Renaştere*, să le redea deopotrivă inteligibilitatea şi caracterul practic pe care pesemne că le avuseseră pentru practicanţii lor la vremea respectivă[1]. Dincolo de bogăţia de informaţie a articolului „Astrologie", greu de găsit, în această formă concentrată, în alte scrieri moderne, atenţia cititorului deja familiarizat cu privilegierea de către Culianu, ceva mai tîrziu, a metodelor binare în analiza gnozelor dualiste ale Occidentului, va fi, desigur, atrasă de un pasaj redactat parcă înainte de a-i fi sosit „momentul" epistemologic.

Acest pasaj are două părţi distincte, foarte bine articulate între ele în interiorul textului. Voi propune, cu toate acestea, o lectură separată a lor, deoarece prima parte are valoarea unei mărturisiri personale, ascunse de Ioan Petru Culianu îndărătul unui volum impresionant de erudiţie, pe cîtă vreme cea de-a doua parte îl arată pe autor deja în posesia mecanismului conceptual din anii 90. Iată prima parte a pasajului: „Astrologia suprapune două sisteme complexe diferite: cel al cerurilor şi cel al destinelor colective şi individuale ale fiinţelor omeneşti aflate pe pămînt. Prin observarea cerurilor (precum şi prin interpretarea observaţiilor astfel obţinute, conform unui cadru de presupoziţii teoretice şi ne-observaţionale), aceste sisteme încearcă a da socoteală de schimbările petrecute înăuntrul sistemului uman, care sînt, de altfel, impredictibile, de neobservat şi nesistematice. E adevărat că, din punct de vedere ştiinţific, nu există nici o legătură reală între cele două sisteme, iar astrologia greacă a fost astfel percepută ca o încercare de a oferi o justificare matematică unor presupoziţii teoretice absurde. Cu toate acestea, în loc de a se pune în evidenţă natura arbitrară şi baza teoretică incorectă ale astrologiei, contribuţiile ei ar trebui să fie considerate dintr-o perspectivă psihologică. Alegerea unui sistem analog celui al sorţii omeneşti reflectă o înţelegere adîncă a caracterului efemer şi singular al vieţilor şi întîmplărilor omeneşti." Partea a doua a pasajului se află în imediata continuitate a primei părţi: „Sistemele astrologice sînt sisteme cu alegere multiplă [*multiple-choice systems*, în original, E.I.], bazate pe cîţiva operatori informaţionali capabili a da seama de un număr aproape nelimitat de operaţii. Acest «program de computer» astrologic a fost folosit pentru a stoca informaţia în memorie prin cîteva sisteme mnemotehnice"[2].

---

1. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere: 1484*, Bucureşti, Nemira, 1999, ed. II-a revăzută şi adaugită, trad. Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, pp. 20-21.
2. Ioan Petru Culianu, „Astrology", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, pp. 473b-474a.

Prima parte a pasajului capătă un caracter confesiv, în ciuda tonului său obiectiv, dacă ne amintim că prietenii şi cunoscuţii lui Ioan Petru Culianu l-au evocat, în paginile biografiei lui Ted Anton, ca pe un savant mai mult decît interesat de sistemele divinatorii antice şi medievale, un savant care nu doar înţelegea lumea şi propria-i viaţă cu ajutorul lor mai mult decît o fac chiar şi împătimiţii cărţilor de tarot, ci şi producea predicţii de valoare pe baza acestei înţelegeri divinatorii[1]. Observarea atentă a unui sistem de regularităţi, complementarităţi şi conexiuni între două sisteme egal de absurde şi lipsite de sens pentru mintea dezvrăjită a modernului (impredictibilitatea naturii umane *şi* caracterul arbitrar al astrologiei) poate aminti de nivelul intim la care Culianu integrase psihologia analitică a lui Carl G. Jung, însă poate fi interpretată şi ca fiind principiul după care Ioan Petru Culianu îşi organiza propria-i existenţă şi, la limită, ca principiu de funcţionare a minţii omeneşti ori a sistemelor gnostice descrise în lucrarea *Arborele gnozei*. Potrivit lui Ted Anton, primul lucru transmis de Culianu celor doi studenţi care i-au cerut să le predea un curs practic de divinaţie a fost următorul: „...comparabile mai degrabă cu un computer analog, aceste arte creau o logică transparentă, perfect constituită şi urmărită pînă la ultimele consecinţe, care nu ofereau atît preziceri, cît permutări. Fiecare era un sistem închis care funcţiona prin cuantificarea rezultatelor posibile ale unei anumite situaţii, alegînd dintre ele pe cele mai probabile"[2].

---

1. Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Bucureşti, Nemira, 1997; Culianu ghiceşte în cărţi unui grup de studenţi ai săi, în octombrie 1989 (pp. 35-39); Ioan Petru Culianu explora astrologia împreună cu soţia sa din Olanda, Carmen Georgescu, la începutul anilor 80, susţinînd că „puterea acesteia [a astrologiei, E.I.] îşi are originea în logica gîndirii sistematice" (p. 154); Culianu „nu se mulţumea doar să îl studieze pe Bruno, el dorea *să fie* Bruno" (p. 186); la sfîrşitul semestrului de primăvară 1986, Culianu „ghicea în cărţile de tarot unei studente care nu se putea hotarî dacă să continue sau nu studiile postuniversitare" (p. 189); la sfîrşitul lunii mai 1986, Culianu îi zicea lui Hillary Wiesner: „...dacă mintea îşi crea propria-i realitate, atunci ocultismul, ideologia sau chiar ideea de «întîmplare» erau metafore la fel de puternice cu ajutorul cărora oamenii îşi explicau existenţa" (p. 195); Ted Anton discută predicţiile din „farsa politică" *Intervenţia zorabilor în Jormania*, din volumul *Pergamentul diafan* (pp. 239-240); Michael Alloca şi Greg Spinner, studenţi ai lui Ioan Petru Culianu la Divinity School, îi cer acestuia din urmă să le predea un curs despre divinaţie, iar profesorul acceptă cu condiţia ca „la examenul final (...) să prezică *ei* viitorul" (pp. 242-249).
2. Ted Anton, *op. cit.*, p. 243.

Partea a doua a pasajului desprins din articolul „Astrologie", redactat în vara anului 1983, oferă o verificare neaşteptată a ipotezei de lucru lansate mai sus. Analiza sincronică a dualismelor occidentale (capitolul XI din *Gnozele dualiste ale Occidentului*), ori analiza morfodinamică a aceloraşi curente religioase (capitolul X din *Arborele gnozei*), sînt structurate după principiile geomanţiei. Culianu însuşi oferă această pistă de interpretare prin scurta anecdotă inserată la începutul ambelor capitole, despre gangsterul din Chicago care dădea cu banul de fiecare dată cînd trebuia să ia o hotărîre[1]. Gîndirea renascentistă, prin intermediul metodelor divinatorii şi al artelor magice, a structurat astfel nu doar stilul de viaţă al lui Ioan Petru Culianu, ci şi ultimele sale trei cărţi, despre gnoze şi călătorii în lumea de dincolo.

Articolul „Număr", pregătit pentru *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (*Compediu de concepte de istoria religiilor*), lucrare editată de Hubert Cancik, Burkhard Gladigow şi Matthias Laubscher începînd cu anul 1988, debutează cu acelaşi admirabil efort al lui Ioan Petru Culianu, vădit în textele sale despre astrologie şi magie, de introducere a minţii occidentale moderne, sceptice şi ştiinţifice, în labirinturile unor sisteme de gîndire (aritmologia şi aritmomantica) pe cît de obscure, pe atît de coerente pentru cei care se încumetă să le înţeleagă şi practice. Culianu discută atît aspectele practice (citeşte : divinatorii) ale gematriei (tehnica de a transpune literele unui cuvînt sau ale unei propoziţii în numere), cît şi pe cele metafizice, de decriptare a pasajelor biblice (metodă în care a excelat valentinianul Marcos, în secolul al II-lea p.C.).

„Bendis", „Cavalerii daci", „Religia geto-dacă", „Sabazios", „Religia tracă", „Cavalerul trac", „Zalmoxis"

Aceste şase articole, scrise de Ioan Petru Culianu pentru *The Encyclopedia of Religion* împreună cu Cicerone Poghirc, fostul său profesor de la Universitatea din Bucureşti, reflectă dorinţa lui Mircea Eliade de a integra tradiţiile religioase din sud-estul Balcanilor într-un circuit academic internaţional şi se sprijină în mare parte pe cercetări produse în România şi publicate fie la Bucureşti, fie aiurea. De altfel, în această încercare

1. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti, Nemira, 1995, p. 301 ; *Arborele gnozei*, Bucureşti, Nemira, 1998, p. 343.

onorabilă de a introducere „antichităţile" religioase ale României într-o enciclopedie a religiei de limbă engleză, centrul de atenţie este ocupat de discuţia despre geto-daci. „Religia tracă" este singurul articol din blocul A (istorico-geografic) acordat lui Ioan Petru Culianu şi lui Cicerone Poghirc, celui dintîi fiindu-i încredinţate cu precădere articole din blocul B (morfologic).

„Bendis" reconstituie figura şi cultul zeiţei trace a căsătoriei, „identificată cu Artemis, dar şi cu Hecate totodată"[1], din izvoare textuale si arheologice. Articolul dedicat misterelor „Cavalerilor daci" urmează în chip fidel monografia lui Dumitru Tudor (*Corpus monumentorum religionis equitum Danuvinorum*, Leiden, Brill, 1969-1976), folosindu-se şi de teoria comunicărilor şamanice între cele trei niveluri ontologice („cer, pămînt şi lumea subterană"), avansată de Mircea Eliade. În aceeaşi cheie, „Cavalerul trac" foloseşte inscripţii şi sculpturi realizate în bazinul mediteranean de-a lungul a opt secole. „Religia geto-dacă" discută legăturile dintre teocraţia exprimată în cultul lui Zalmoxis şi „începuturile regalităţii getice", reia discuţia lui Eliade despre societatea secretă a tinerilor războinici daci care „erau antrenaţi să imite comportamentul unor lupi feroce"[2] şi încheie cu o prezentare a calendarului de la Sarmizegetusa Regia. „Sabazios" prezintă morfologia acestei figuri divine în cheie eliadiană – ni se spune că a fost identificată deopotrivă ca zeu htonian şi zeu ceresc, din Siria şi Anatolia (unde a fost identificată de către evrei cu Sabaoth), pînă în Africa de Nord. „Religia tracă" începe cu o poziţionare geografică şi etnografică a tracilor, continuă cu distincţia avansată de Vladimir Gheorghiev, Ivan Duridanov şi Cicerone Poghirc între aria lingvistică tracică şi aria lingvistică daco-getică, şi purcede la descrierea religiei trace după izvoarele greceşti şi latine, folosind în acest scop rafinarea materialelor publicate în „Bendis", „Sabazios" şi „Zalmoxis". Deşi articolul dedicat celei mai importante figuri a religiei geto-dace, Zalmoxis, prezintă documentaţia cea mai bogată, folosind izvoare din scrierile lui Herodot, Strabon, Platon şi Pomponius Mela, Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc găsesc că istoria interpretărilor acestei figuri de pînă la Eliade e dezamăgitoare prin lipsa unui acord asupra caracteristicilor definitorii ale acestei figuri religioase. Interpretarea din

---

1. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, trad. rom. Cezar Baltag, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 266.
2. Vezi Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, trad. Willard R. Trask, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1972, cap. 1, pp. 1-20.

De la Zalmoxis la Genghis-Han prezintă figura fondatoare a religiei geto-dace folosind caracterizările fenomenologice ale şamanilor, precum Pitagora, din Grecia antică. Se poate presupune că fenomenologia iatromanţilor, expusă de Culianu în *Psihanodia* (1983), *Experienţe ale extazului* (1984), articolul „Ascensiune" din *Enciclopedia religiei* (1987) şi *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), a reprezentat o continuă rafinare a discuţiei purtate între tînăr şi maestrul său pe tema specialiştilor sacrului, discuţie pornită în egală măsură de la cunoscutele monografii eliadiene despre şamanism şi yoga, cît şi de la capitolul II din lucrarea *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, dedicat integrării figurii lui Zalmoxis în familia fenomenologică a extaticilor şi taumaturgilor din Antichitatea mediteraneană.

„Deus otiosus", „Cerul ca hierofanie"

Publicat iniţial în 1988, în *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, lucrare editată de Hubert Cancik, Burkhard Gladigow şi Matthias Laubscher, cu colaborarea lui Günther Kehrer şi a lui Hans G. Kippenberg, articolul despre *„Deus otiosus"* leagă noţiunea unui zeu inactiv, situat în afara acestei lumi, de cea a unei fiinţe supreme. Materialele fundamentale invocate în bibliografia acestui articol sînt lucrarea lui Raffaele Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitivi*[1], şi varianta germană a *Tratatului de istorie a religiilor* de Mircea Eliade[2]. Acelaşi articol a fost scris pentru *Enciclopedia religiei* de către însuşi Mircea Eliade şi Lawrence E. Sullivan[3]. Varianta Eliade-Sullivan în engleză, mai lungă decît cea în germană a lui Culianu, din raţiuni editoriale fără îndoială, prezintă asocierile cereşti ale acestei figuri în religiile Africii, Ţării de Foc şi Australiei. În plus, varianta Eliade-Sullivan, deşi are în comun cu varianta Culianu discuţia despre lipsa miturilor şi a formelor rituale dedicate zeilor oţioşi, descrie caracteristicile simbolice ale acestei „imagini-limită": *dei otiosi* sînt cele „mai sublimate dintre formele sublime", sînt „pasivi" (datorită retragerii lor indiferente din lume), sînt figuri primordiale („primordialitatea este mediul în care realitatea şi

1. Raffaele Pettazzoni, *The All-knowing God. Researches into Early Religion and Culture*, London, Methuen, 1956.
2. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg, O. Müller, 1954.
3. Mircea Eliade şi Lawrence E. Sullivan, „Deus otiosus", în Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4. pp. 314a-318a.

eternitatea se pot într-adevăr manifesta") şi transcendente[1]. Variantei Eliade-Sullivan îi lipseşte cu desăvîrşire orice reflecţie critică asupra vehiculării noţiunii de *divinitate ocultată* de către savanţii producători de texte în lumea dezvrăjită de după iluminism (Raffaele Pettazzoni şi Mircea Eliade).

„Cerul ca hierofanie" este un articol deopotrivă mai tehnic (prin metoda comparativă abordată) şi mai personal (prin folosirea clasificării binare şi introducerea discuţiei despre astrologie) decît *„Deus otiosus"*. Deşi articolul respectiv era menit a reprezenta unul dintre conceptele-cheie eliadiene, urmînd să rezume poziţiile teoretice din capitolul II al *Tratatului de istorie a religiilor* („Cerul: zei uranieni, rituri şi simboluri celeste"[2]), Ioan Petru Culianu mută accentul de la zeităţile cerului către relaţiile dintre oameni şi astre, nu foloseşte concepte neverificabile precum „religii primitive", nu mai discută divinităţile cerului în termeni de „forţă", „creaţie", „legi" şi „suveranitate"[3] şi renunţă la presupoziţia comtian-evoluţionistă a lui Eliade, potrivit căreia zeii supremi ai cerului au fost transformaţi în concepte filosofice, deoarece hierofaniile celeste au devenit „revelaţii metafizice"[4]. De altfel, cu excepţia discuţiei despre morfologia sacrului din volumul dedicat operei lui Eliade[5], Ioan Petru Culianu foloseşte rareori termenul tehnic de *hierofanie* în scrierile sale despre magie ori ascensiune la cer, preferînd în schimb să apeleze la o definiţie energetică a religiei, în care termeni împrumutaţi atît din psihologia maselor cît şi din cea jungiană, din antropologie şi etologie, descriu experienţele religioase ca o alterare şi codificare socială a puterii personale de a transcende normele culturale ale unei comunităţi istorice[6].

Hierofaniile eliadiene devin, în articolul lui Culianu, reprezentări ale asocierii dintre elementul cosmic şi cel uman şi sînt identificate, potrivit

---

1. Mircea Eliade şi Lawrence E. Sullivan, *idem*, pp. 316a-317b.
2. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970 (nouvelle édition entièrement revue et corrigée), pp. 46-114.
3. *Ibidem*, p. 40.
4. *Ibidem*, p. 57.
5. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, *op. cit.*, pp. 98-109, în special p. 106: „Eliade foloseşte cuvîntul *hierofanie* doar pentru a arăta că, în cazul fenomenologiei religioase, savantul este interesat să stabilească în ce formă «apare» sacrul. Dezvoltarea istorică şi ordinea hierofaniilor nu sînt importante, deşi, firește, orice hierofanie este istorică."
6. Eduard Iricinschi, „Erezie şi metodă în studiile religioase. Definiţia religiei în studiile lui Ioan Petru Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, pp. 577-617.

unei logici binare, drept „reprezentări tehnomorfe" şi reprezentări „antropomorfe", cele din urmă fiind compuse, la rîndul lor, din alte două clase distincte: zeităţi cereşti („personificări ale cerului şi/sau ale corpurilor cereşti") şi fiinţe umane de esenţă cerească („cei care au fost mutaţi la cer"). Ultima categorie („catasterismul") îi îngăduie lui Culianu să se întoarcă, neobosit, la una dintre preocupările sale academice favorite din anii 80: corespondenţele dintre tema călătoriei la cer şi tema determinismului astral.

„Cult secret", „Sacrilegiu", „Rituri sexuale în Europa", „Sexualitate"

Articolele „Cult secret", „Sacrilegiu", „Rituri sexuale în Europa" şi „Sexualitate" reprezintă ecouri tematice ale cercetărilor întreprinse de Culianu în vederea scrierii unei cărţi despre antinomism ca fenomen cultural religios, cercetări materializate cu precădere prin publicarea, în 1981, a eseului „Religie şi creşterea puterii"[1].

În 1978, după ce a debutat în Italia cu monografia despre Eliade, Ioan Petru Culianu i-a scris maestrului său despre încercările sale de a căuta o editură dispusă a-i publica din lucrările deja scrise[2], pomenindu-i, în repetate rînduri, despre lucrul la o nouă carte, intitulată *Antinomismul*. Astfel, la 10 august 1978, într-o scrisoare adresată lui Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu îl anunţa că „mă zbat să găsesc vreo editură pentru alte proiecte, în primul rînd *Antinomismul*"[3]. Din faptul că expeditorul

---

1. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, Bucureşti, Nemira, 1996, pp. 161-232. La 24 iulie 1980, Ioan Petru Culianu i-a trimis lui Gianpaolo Romanato primele pagini ale eseului său, urmînd să-i trimită restul dactilogramei după întîlnirea cu filosoful Hans Jonas, cf. scrisorile incluse de Romanato în mărturia sa despre Culianu, „Amintirea unui prieten: Ioan Petru Culianu", în Sorin Antohi (ed.), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*, *op. cit.*, p. 140.
2. Ioan Petru Culianu îi scria lui Mircea Eliade la 26 iunie 1978, de la Groningen: „Cărţulia [*Mircea Eliade*], deşi foarte prost difuzată, se vinde totuşi în unele locuri. Tot încerc terenul pentru a stabili contacte mai stabile cu vreo editură, unde aş publica mai mult." (Originalul scrisorii lui Ioan Petru Culianu către Mircea Eliade se găseşte în Arhiva „Mircea Eliade" de la Biblioteca Regenstein a Universităţii din Chicago.)
3. Originalul scrisorii lui Ioan Petru Culianu către Mircea Eliade se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters 1953-1958, 1975-1978".

nu îi explica lui Eliade în ce anume consta acest proiect, se poate presupune că tînărul autor deja începuse lucrul la această carte cu ceva timp în urmă, prilej cu care îl şi înştiinţase pe profesorul de la Chicago despre intenţia sa. Eliade pare a-l fi încurajat în acest studiu al antinomismului în domeniul religiei, deoarece, într-o scrisoare ulterioară, datată doar 26 septembrie, însă scrisă probabil în acelaşi an, Culianu îi vorbeşte despre dorinţa de a consacra un timp mai îndelungat definitivării acestei cărţi: „M-am pus să rescriu recenzia la «În curte la Dionis», dar nu reuşesc să mă debarasez de propriile [mele? Dvs.? – n. E.I.] formule. Şi, în plus, am atît de puţin timp, încît e greu să nu scriu *prost*. Din momentul în care voi preda teza la Paris şi cartea la Brill, am de gînd să «dispar» într-un fel, şi să fug cîteva luni şi mai ales să încerc să meditez şi să scriu bine *Antinomismul*"[1]. Deşi nu a mai scris o carte dedicată în întregime fenomenelor antinomiste, Culianu avea să publice primele cercetări legate de antinomism în 1975 („La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione in ambito non-cristiano", în revista *Verifiche*, IV, 3-4), să integreze parte din concluziile acestei cercetări în eseul de mari dimensiuni „Religie şi creşterea puterii" (redactat în 1980, publicat în 1981), şi să folosească restul materialelor pentru scrierea celor patru articole de enciclopedie.

Articolul „Cult secret", publicat iniţial în 1988, în *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, prezintă cultele secrete ca fiind produse ale unor grupuri (societăţi secrete, alianţe bărbăteşti, societăţi de magie şi medicale ori societăţi profetice feminine – posibilitate enunţată doar în prima variantă a articolului, rămasă nepublicată pînă acum), care îşi derivă identitatea (şi-şi sporesc puterea, am putea adăuga) deopotrivă din ritualuri şi instituţii de iniţiere în trepte, cît şi din interdicţia ulterioară de a le face publice.

Articolul „Sacrilegiu", publicat în 1987 în *The Encyclopedia of Religion*, pare a fi preluat mare parte din nucleul volumului proiectat de Ioan Petru Culianu despre antinomism, devenind astfel unul dintre textele privilegiate în care autorul încearcă să folosească nenumite teorii epistemologice şi antropologice pentru a reînnoi studiul religiei[2]. În acest text,

---

1. Originalul scrisorii lui Ioan Petru Culianu către Mircea Eliade se găseşte în arhiva citată *supra*, cutia 65, dosarul „Romanian Letters 1953-1958, 1975-1978". Recenzia menţionată în scrisoare poate fi „Metamorfoza lui Mircea Eliade" (text publicat în revista *Limite*, 28-29/1979, pp. 35-36, şi reluat în Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti I*, Bucureşti, Nemira, 2000, pp. 293-298), caz în care am putea data scrisoarea ca fiind din toamna anului 1978.
2. Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, Iaşi,

ecouri ale analizei nihilismului dintr-o lucrare anterioară[1] (activitatea antinomică este prezentată în articol drept o încercare de răsturnare ori reformă a unei ordini religioase bine stabilite, după cum nihilismul este definit ca mijloc paradoxal de supravieţuire a unei culturi) se împletesc cu încercări de redefinire a ereziei[2] (atitudinile ereticilor sînt analizate de Culianu în termenii practicilor şi discursurilor antinomice intra- şi inter-religioase) şi, în final, cu o rescriere a sfîrşitului prigoanei vrăjitoarelor prin analizarea unor foarte dese texturi sociale (perspectiva aceasta, împrumutată din ştiinţa complexităţii, avea să fie reluată şi extinsă de Ioan Petru Culianu în prima conferinţă „Hiram Thomas", ţinută la Divinity School din Chicago pe 5 mai 1986, cu titlul „Vrăjitoarea la ananghie"[3]).

Dacă analiza puterii şi a nihilismului i-a permis lui Culianu să renunţe la noţiunea de *hierofanie* pentru o mai suplă definiţie energetică a întîlnirii personale cu experienţa religioasă, atunci tema antinomismului din scrierile sale, prin întrebările implicite din „Sacrilegiu" (precum: cine şi cum decide ce este erezia? De ce antinomismul intrareligios implică întotdeauna o reformă nihilistă a poziţiilor ortodoxe? În consecinţă, prin ce metode propagandistice antinomismul este considerat eretic, iar erezia în sine un sacrilegiu?), poate deveni cheia hermeneutică prin care categoriile istorico-fenomenologice ale iatromanţilor, gnosticilor şi magilor renascentişti nu mai sînt încercări de descriere, în filieră eliadiană, a specialiştilor sacrului din felurite epoci şi regiuni, ci îi conduc pe cititori către o reevaluare a noţiunii de *erezie* ca o complicată relaţie dintre jocuri ale minţii şi jocuri politice. Prin urmare, articolul „Sacrilegiu", prin contextualizarea, dintr-o perspectivă complexă, a

---

Polirom, 2000, a devenit volumul-standard pentru maniera în care curiozitatea interdisciplinară a lui Ioan Petru Culianu a explorat diverse paradigme ale epistemologiei contemporane, iar studiul prefaţator al lui Sorin Antohi („Laboratorul lui Culianu", pp. 9-81) reprezintă cea mai bună şi mai amănunţită analiză de pînă acum a acestei teme.

1. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, *op. cit.*, pp. 161-232.
2. Incipiente în Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno. Hans Jonas* (Roma, 1985, cap. II, „Le strutture e i tipi della gnosi", pp. 51-71), acestea au devenit evidente în primele două capitole şi în epilogul volumului *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Bucureşti, Nemira, 1998 [1992], pp. 49-116, 379-381.
3. Vezi „Anexa XII" la ediţia a II-a a traducerii în româneşte a lucrării *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (Bucureşti, Nemira, 1999, pp. 364-386).

formelor şi variantelor sacrilegiului ca aspecte ale construcţiei ereziei, constituie un model exemplar de trecere a lui Ioan Petru Culianu de la descrierea, oarecum izolată din pricina abordării înseşi, a fenomenelor religioase (extaze, erezii, magie), la prezentarea lor în forma mult mai fluidă a teoriei morfodinamice[1].

Varianta articolului „Sexualitate", pregătit de Ioan Petru Culianu împreună cu Mircea Eliade pentru *Enciclopedia religiei*, dar scurtat în mod sever şi transformat în „Rituri sexuale în Europa", propune dintru început tratarea subiectului dintr-o perspectivă etologică, deja avansată în eseul „Religie şi creşterea puterii", prin înţelegerea grupurilor umane drept „culturi pseudospecifice" care transformă în ritual diferite „seturi posibile de comportament". Articol de o întindere neobişnuită, „Sexualitate" explorează pe rînd revoluţiile sexuale declanşate fie de apariţia agriculturii sedentare, fie de reacţia romantismului la represiunile sexuale ale Reformei şi Contra-Reformei, apoi rolul sexualităţii în mituri cosmologice şi ritualuri, vehicularea acuzaţiilor de practică orgiastică în vederea discreditării grupurilor antinomiste (*lucerna extincta*), folosirea discursurilor religioase pentru justificarea reprimării instinctelor sexuale, precum şi tehnicile de autocontrol sexual în Orient (India, China) şi Occident (gnosticism şi magia renascentistă).

„Trickster", „Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent", „Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară"

Articolul „Trickster", pregătit pentru *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, începe cu o prezentare morfologică a figurii antro-, dar şi terio-morfe a demiurgului coţcar, responsabil de o creaţie pe cît de secundară pe atît de imperfectă, şi sfîrşeşte prin a discuta relevanţa acestui personaj mitologic, fie el masculin (Ialdabaoth) ori feminin (Sophia-Prounikos), în curentele religioase dualiste antice (gnosticism) şi medievale (bogomilism). Figura şi rolul tricksterului aveau să ocupe un loc esenţial în scrierile tîrzii ale lui Culianu despre dualisme (*Gnozele dualiste ale Occidentului*, 1990, şi *Arborele gnozei*, 1992), ajutîndu-l să formuleze mecanismele de producere a dualismelor occidentale: mitul

1. *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Bucureşti, Nemira, 1998 [1992], pp. 379-381.

Sophiei, înţelepciune căzută şi trickster feminin în textele gnostice, împreună cu mitul lui Ialdabaoth, demiurg coţcar şi trickster masculin în aceleaşi texte, constituie baza unei exegeze inverse a Genezei.

În articolul „Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent", autorul foloseşte criteriul invarianţilor (preluat de la Ugo Bianchi, criticat, rafinat şi respins mai tîrziu de Culianu în cărţile sale despre dualisme), centrat pe recurenţa temelor gnostice şi dualiste, pentru a distinge între secte eretice cu trăsături gnostice *şi* dualiste, secte eretice cu trăsături dualiste, însă fără trăsături gnostice, şi secte eretice cu trăsături non-dualiste şi non-gnostice, însă intens antinomiste. Caracterizarea unei mişcări eretice cu ajutorul invarianţilor apare cu claritate în cazul bogomililor şi catharilor, al căror dualism cosmologic şi antropologic era antinomic, docetist, encratic, ascetic, vegetarian şi prezenta accente critice anticlericale[1]. Culianu urmăreşte în continuare ramificaţiile unui sistem dualist de gîndire în cabala luriană, la Goethe, în scrierile romanticilor şi în filosofia modernă[2].

---

1. Texte şi izvoare relevante despre istoria mişcărilor pauliciene, bogomile şi (parţial) cathare se găsesc în Janet Hamilton, Bernard Hamilton (ed.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650-c. 1405* (Manchester, 1998), pe cîtă vreme texte despre ereziile Occidentului medieval (în special cathari) se pot consulta cu folos în Edward Peters (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe* (Philadelphia, 1980) şi, mai cu seamă, în Walter L. Wakefield, Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969). Texte secundare despre bogomilism: D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge, 1948) şi Yuri Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (Yale, 2000). Texte secundare despre cathari: Malcolm Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Blackwell, 1992), Malcolm Lambert, *The Cathars* (Blackwell, 1998) şi Carol Lansing, *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy* (Oxford, 1998).
2. Ambiţia lui Ioan Petru Culianu de a descifra recurenţele gîndirii gnostice în formele nihiliste ale modernităţii s-a manifestat începînd cu articolele sale din anii 70 despre Eminescu şi Bulgakov (acum în volumul *Studii româneşti I*), a continuat cu articolul esenţial „Răzbunarea gnosticilor" (scris în 1983, inclus în acelaşi volum), s-a prelungit cu volumul *Gnosticism şi gîndire modernă. Hans Jonas* (Roma 1985, în special capitolul V, „Gnosticismul şi lumea modernă") şi a dobîndit forme definitive în *Gnozele dualiste ale Occidentului* (publicate în 1990, vezi capitolul XII, „Nihilism modern şi gnosticism") şi în *Arborele gnozei* (publicat în 1992, vezi capitolul XI, „Nihilismul modern").

Articolul „Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară", scris în anii 1982-1983 pentru *Dicţionarul poeticilor* al lui Yves Bonnefoy, arată cu limpezime că, la începutul anilor 1980, sub influenţa interpretării heideggeriene a gnozei, preluate de la Hans Jonas, Ioan Petru Culianu folosea „nihilismul" drept cheie interpretativă principală în detectarea formelor gnostice din scrierile scriitorilor romantici europeni. Deşi articolul redactat de Culianu pentru *Dicţionarul poeticilor* se referă doar la gnoza medievală şi modernă, cititorul acestui volum are ocazia de a regăsi materialul absent în teoriile acestuia despre gnozele Antichităţii tardive, potrivit cărora prima manifestare a nihilismului în forme gnostice o reprezintă modificarea ideii de divinitate supremă în lumea iudaică sub ocupaţie romană (ipoteza originală a lui Culianu se regăseşte în volumul *Experienţe ale extazului).*

*

Care este relevanţa articolelor lui Ioan Petru Culianu din *Enciclopedia religiilor* în economia operei sale? Ele reprezintă un moment de maturizare academică a eruditului istoric al religiilor, marchează ambiţia scriitorului de a scrie pe înţelesul nespecialiştilor şi îi dezvăluie unui cititor atent modul ludic în care tînărul savant a ales teme dintre cele mai stufoase, aride şi „ne-ştiinţifice" (astrologia şi magia) pentru a vorbi despre propria-i viziune asupra lumii.

Cu toate acestea, există o clară deosebire între articolele enciclopedice publicate de Ioan Petru Culianu în Statele Unite şi cele publicate, cam în aceeaşi perioadă, în Germania: articolele scrise de el pentru *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* sînt mult mai tehnice, mai scurte şi mai sofisticate din punct de vedere teoretic decît articolele din *Enciclopedia religiei*, destinate, acestea, unui public nefamiliarizat cu provocările metodologice înregistrate de studiul religiei în ultimele două decenii ale secolului trecut. Prin urmare, ştiinţa complexităţii a reprezentat soluţia propusă de Ioan Petru Culianu pentru o nouă teorie în studiul religiei la mijlocul anilor 80. Articolele analizate mai sus ni-l arată pe Culianu suspicios faţă de orice schematizare teoretică absolutizantă, dornic de a capta transformarea fluidă a formelor religioase şi tot mai interesat de îmbogăţirea contextului istoric cu noi detalii şi interpretări prin ştiinţa complexităţii. Deşi încă nenumită, metoda morfodinamică, schiţată în 1986, la scrierea *Gnozelor dualiste* (apărute în 1989) şi dezvoltată în 1991, în *Arborele gnozei*, îşi conturase primele forme în anii fecunzi în care Ioan Petru Culianu a lucrat la articolele din *Enciclopedia religiei.*

În plus, textele acestea scurte încă mai vădesc urma dialogului discipol-maestru, purtat între Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade,

arătînd că, deşi unele din temele de cercetare ale lui Culianu au fost derivate din opera eliadiană (călătoria la cer, iatromanţii, antinomismul), tînărul savant a dat acestor teme un aspect de nerecunoscut, iar prin acelaşi filtru hermeneutic a purces la revalorizarea operei lui Mircea Eliade, folosind în această reinterpretare un vocabular mai suplu, lipsit de anacronismele anilor 50-60.

EDUARD IRICINSCHI

Cuprins

Notă asupra ediţiei (Tereza Culianu-Petrescu) 5

Alter ego 7
Arta în Renaştere şi figura Erosului 9
Artă şi alchimie 14
Artă şi magie în Renaştere 25
Ascensiune 32
Astrologie 45
Bendis (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 54
Cavalerii Daci (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 56
Cavalerul Trac (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 58
Călătoria la cer (păgînă) 60
Cerul ca hierofanie 75
Cult secret 80
Deus otiosus 82
Gnosticismul din Evul Mediu pînă în prezent 84
Magia în Europa medievală şi renascentistă 92
Număr 101
Religia geto-dacă (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 107
Religia tracă (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 113
Rituri sexuale în Europa 120
Sabazios (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 127
Sacrilegiu 129
Tradiţia gnostico-hermetică şi creaţia artistică şi literară 143

Trickster 151
Zalmoxis (Ioan Petru Culianu şi Cicerone Poghirc) 154

Addenda

Alter ego 165
Cult secret 168
Deus otiosus 175
Sexualitate (Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu) 178

Postfaţă. În căutarea unei ştiinţe universale a religiei : Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu şi Enciclopedia religiei (Eduard Iricinschi) 201

În colecţia
BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU

au apărut :

Arta fugii. Povestiri

Călătorii în lumea de dincolo

Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie şi mituri

Pergamentul diafan. Ultimele povestiri

Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie

Sorin Antohi (coordonator), *Ioan Petru Culianu. Omul şi opera*

Eros şi magie în Renaştere. 1484

Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gîndirea Renaşterii

Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor

Hesperus (roman)

Experienţe ale extazului

Dialoguri întrerupte.
Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu

Mircea Eliade

Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*

Jocul de smarald (roman)

Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice

Religie şi putere

Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern

Psihanodia

Gnosticism şi gîndire modernă : Hans Jonas

Studii româneşti I. Fantasmele nihilismului.
Secretul doctorului Eliade

Andrei Oişteanu, *Religie, politică şi mit.*
Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu

Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*

Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stîlpi, linii, scări*

Studii româneşti II. Soarele şi Luna. Otrăvurile admiraţiei

Tozgrec (roman)

Iter in silvis I. Eseuri despre gnoză şi alte studii

Dialoguri întrerupte. Corespondenţă Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu (ediţia a II-a)

Iter in silvis II. Gnoză şi magie

Marsilio Ficino (1433-1499) şi problemele platonismului în Renaştere

în pregătire:

Arta fugii. Povestiri (ediţia a II-a)

Râul Selenei (roman)

Pagini de jurnal

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu

Coperta: Radu Răileanu

Bun de tipar: octombrie 2016. Apărut: 2016
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia SEDCOM LIBRIS Iaşi

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

2025